فقہ اسلامی

کا

تاریخی پس منظر

مصنفہ

مولانا محمد تقی امینی
(پرنسپل دارالعلوم معینہ اجمیر)

نئیتھ سنچری اسلامک اسڈی سرکل، لاہور پاکستان
کی پہلی فخریہ پیش کش

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا ط

اور ہم نے تم میں سے ہر ملت کو قانون اور راہ عمل دی
(المائدہ ۴۸)

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوْا مِنْ
دُوْنِهٖ اَوْلِيَآءَ ط

(سورۃ اعراف)

پیروی کرو اس قانون کی جو تمہارے رب کی جانب سے تمہاری طرف
نازل کیا گیا ہے اور اسے چھوڑ کر دوسرے سر پرستوں
کی پیروی نہ کرو

وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيْزَانَ

دفتر ٹوئنٹیتھ سنچری اسلامک اسٹڈی سرکل
فتح شیر روڈ - سعدی پارک لاہور

قیمت دس روپے

فہرست مضامین

مقدمہ

صفحہ

۱ - مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے ۲
۲ - قانون کے بقاء کے لئے عظمت و تقدس کے بغیر چارہ نہیں ہے ۴
۳ - جدید تدوین کی احتیاطی صورت ۵
۴ - مختلف مسلک کو ملا کر نئی فقہ تیار کرنے کا ابھی وقت نہیں ہے ۶
۵ - جدید تدوین میں اجماع کو متحرک اور جاندار بنانے کی ضرورت ہے ۷
۶ - جدید تدوین اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتی ۹
۷ - وہ '' مواد '' جس سے تدوین میں کافی مدد ملتی ہے ... ۱۰

۱ - فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں بتدریج تنگی

۱ - فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف ۱۳
۲ - محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق ... ۱۵
۳ - قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اس کا مفہوم ۱۵
۴ - احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید ۱۷
۵ - عقل اور قلب دونوں کے آمیزہ سے جو فہم و فراست

بنتی ہے وہ فقہ کے لئے درکار ہے ۱۸
٦ - حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال ... ۲۰
۷ - محققین و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم ۲۱
۸ - علم کے تین درجہ ہیں ۲۳
۹ - حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ ہے اور فقیہ کا اصل مقام یہی ہے ۲۴
۱۰ - حکمت کے درجے اور مراتب ۲۵
۱۱ - صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے ۲٦
۱۲ - صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا ۲۸
۱۳ - زمانہ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی ... ۳۰
۱۴ - اس تنگی کو محققین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا ... ۳۱
۱۵ - مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف ... ۳۲
۱٦ - فقہی مباحث کی تقسیم ۳۴

۲ - فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقاء

۱ - پہلا دور زندگی کے جواہر کو نشو و نما دینے کا تھا ... ۳٦
۲ - اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے ۳۷
۳ - رسول اللہ اور صحابۂ کرام کے کام کی تفصیل ۳۸
۴ - دوسرے دور میں سیاسی و اجتماعی بہت سے مسائل ابھر آئے تھے ۳۹
۵ - اجماع اور رائے کا اضافہ ۳۹

٦ - اس دور میں بھی فقہ واقعاتی اور عملی رہا، نظری نہ بن سکا ۴۰
۷ - صحابہ کے درمیان اختلاف کے اسباب ۴۱
۸ - تیسرا دور فقہ کا تاسیسی دور تھا ۴۴
۹ - اس دور میں قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا ۴۶
۱۰ - مدینہ کے مشہور فقیہ و مفتی ۴۷
۱۱ - مکہ اور کوفہ کے مشہور فقیہ و مفتی ۴۷
۱۲ - اس دور میں فقہ کے مختلف اسکول نہ قائم تھے ۴۸
۱۳ - خارجی اور شیعہ فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی ۴۹
۱۴ - تدوین حدیث اور واضع حدیث کا سلسلہ شروع ہوا ... ۴۹
۱۵ - وضع حدیث کے اسباب ۵۰
۱۶ - اچھی خاصی تعداد حق پرست لوگوں کی موجود تھی ... ۵۱
۱۷ - چوتھے دور کی بنیاد تیسرے میں پڑ چکی تھی ... ۵۲
۱۸ - اس دور کی امتیازی خصوصیات ۵۲
۱۹ - جرح و تعدیل کا فن اس دور میں مدون ہوا ۵۴
۲۰ - اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور مواد فقہ میں اختلاف ہوا ۵۴
۲۱ - مشہور فقہاء کی تفصیل ۵۶
۲۲ - شہرت کے عمومی اسباب ۵۷
۲۳ - اس دور میں فقہ ایک حد تک نظری اور تخیلی بن گیا ... ۵۹

۳ - فقہ اسلامی کے ماخذ

۱ - فقہ اسلامی کے ماخذ، اس کی تعریف اور ماخذ کی قسمیں ... ۶۰

۲ - فقه اسلامی کے بارہ ماخذ ٦١
۳ - قانون روماء کے ماخذ کی تفصیل ٦٢

۱ - قرآن حکیم

۱ - فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے .. ٦٤
۲ - قرآن حکیم الہی حکمت عملی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے ٦٦
۳ - فقہ کے لئے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ کی تشریح جاننا ضروری ہے ٦٧
۴ - چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد ... ٦٩
۵ - معروف اور منکر کی تشریح ٧٠
٦ - طیبات اور خبائث کی تشریح ٧٢
۷ - مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ ... ٧٣
۸ - اصر اور اغلال کی تفسیر ٧٤
۹ - نزول قرآن سے متعلق مذکورہ وضاحت کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان سے تائید ٧٥
۱۰ - معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرانی احکام دو حصوں میں منقسم ہیں ٧٧
۱۱ - دونوں دور کے احکام و نصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے ٧٩
۱۲ - اوامر و نواہی میں قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم جرح ہے ٨٠
۱۳ - دوسرا اصول قلت تکلیف ہے ٨٤

۱۴ - تیسرا اصول تدریج ہے ۸۷
۱۵ - چوتھا اصول نسخ ہے ۸۹
۱۶ قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت ۹۱
۱۷ - نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح ۹۴
۱۸ - شان نزول سے خاص واقعہ نہیں بلکہ حالت و کیفیت
مراد ہوتی ہے ۹۵
۱۹ - آیات قرآنی سے شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال
سے وضاحت ۹۷
۲۰ - حکمت و علت کی دریافت کے لئے پورے نظام پر فکری
و عملی نظر درکار ہے ۹۷
۲۱ - جزوی احکام میں عرب کی معاشرتی حالت کا جاننا
ضروری ہے ۹۹
۲۲ - ہدایت الٰہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں ۹۹
۲۳ - دوسری قسم کے قوانین میں عرب کی معاشرتی حالت کا
اثر ہے ۱۰۱
۲۴ - ہدایت الٰہی میں مروجہ احکام و مراسم کی رعایت کا
ثبوت اور طریق کار ۱۰۱
۲۵ - انبیاء قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور مزاج کی مناسبت
سے ان کی تشخیص و تجویز ہوتی ہے ۱۰۳
۲۶ - تشخیص و تجویز کے حدود ۱۰۴
۲۷ - خطاء اجتہادی پر آگاہی و تنبیہ ۱۰۵
۲۸ - مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و مالوفات میں
ترک و قبول کے اصول ۱۰۶

۲۹ - آخری ہدایت کے وقت عرب کے مروجہ قواعد و قوانین
کا اجمالی ذکر ۱۰۸
۳۰ - عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت
کا طریق کار ۱۱۰
۳۱ - تشریعی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں کی
نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ہے ۱۱۳

۲ - سنت

۱ - فقہاء کی اصطلاح میں سنت کی تعریف ۱۱۵
۲ - سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے ۱۱۶
۳ - قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد ۱۱۷
۴ - سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل ۱۱۹
۵ - ائمہ قانون کا طرز عمل ۱۲۱
۶ - سنت کی تشریحی و توضیحی حیثیت کی چند صورتیں .. ۱۲۳
۷ - علامہ ابن قیم کا بیان ۱۲۵
۸ - علامہ شاطبی کا بیان ۱۲۹
۹ - تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لئے
عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے ۱۳۲
۱۰ - اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ
رہنمائی ملتی ہے ۱۳۳
۱۱ - رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں
ہیں ۱۳۴
۱۲ - سنت کے بارہ میں امام ابوحنیفہ کے رویہ کی وضاحت ... ۱۳۶

۱۳ - تدوین فقه کے لئے سنت سے متعلق چند قسم کے معلومات ضروری ہیں ۱۳۶
۱۴ - تدوین حدیث میں احتیاط ۱۳۷
۱۵ - حدیث کے جانچنے کے لئے روایت اور درایت دونوں کے معیار ہیں ۱۳۷
۱۶ - احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے ۱۳۹
۱۷ - صحابہ کے بارے میں فقہاء کا مسلک ۱۴۱

۳ - اجماع

۱ - اجماع کی حقیقت اور تعریف ۱۴۳
۲ - اجماع کی اہمیت و ضرورت ۱۴۴
۳ - قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد ۱۴۶
۴ - اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہے ۱۴۷
۵ - صحابۂ کرام کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت ۱۴۹
۶ - اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہئے ۱۵۰
۷ - اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے ۱۵۱
۸ - کم از کم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے ... ۱۵۴
۹ - اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے ۱۵۵

۱۰ - اجماع کے اختیارات کی وسعت ۱۵۵
۱۱ - اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم ۱۵۷
۱۲ - اجماع سکوتی ۱۵۸
۱۳ - ایک مغالطہ اور اس کا جواب ۱۵۹

۴ - قیاس

۱ - قیاس کی حقیقت و تعریف ۱۶۰
۲ - قیاس کی اہمیت و ضرورت ۱۶۲
۳ - قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آئتیں ۱۶۲
۴ - قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آئتیں اس کے ثبوت میں زیادہ زور دار ہیں ۱۶۴
۵ - رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا ہے ۱۶۶
۶ - قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ ۱۶۸
۷ - صحابہ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت ۱۶۹
۸ - قیاس کے خلاف صحابہ کے اقوال اور ان کے محل ... ۱۷۱
۹ - قیاس میں اصل دارومدار علت ہے ۱۷۳
۱۰ - علت ، سبب ، شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق ... ۱۷۴
۱۱ - ہر نص معلول بعلت ہے ۱۷۷
۱۲ - حکمت اور علت میں فرق ۱۷۹
۱۳ - حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے ۱۷۹
۱۴ - علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہئے ۱۸۱
۱۵ - علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں ۱۸۱

۱۶ - علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے ۱۸۲

۱۷ حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ہوتی ہے ۱۸۵

۱۸ - قرآن حکیم میں صراحة ذکر کی ہوئی چند حکمتیں ... ۱۸۶

۱۹ - سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں ۱۸۹

۲ - حکمت اخذ کرنے کا طریقہ ۱۹۰

۲۱ - علت ، شرط ، سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ ۱۹۱

۲۲ - قرآن و سنت میں صراحة علت کے ذکر کی صورتیں ... ۱۹۲

۲۳ - صریح الفاظ کے ذریعہ علت کی صراحت ۱۹۳

۲۴ - صریح حروف کے ذریعہ عات کی صراحت ۱۹۴

۲۵ - صراحت کی دیگر صورتیں ۱۹۵

۲۶ - صریح علت کے درجہ اور مرتبے ۱۹۵

۲۷ - قرآن و سنت سے اشارۃ علت کے ثبوت کے بارہ طریقے ... ۱۹۶

۲۸ - اجماع سے علت کا ثبوت ۲۰۱

۲۹ - اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے ... ۲۰۱

۳۰ - پہلا طریقہ مناسبت ہے ۲۰۱

۳۱ - دوسرا طریقہ طرد و عکس ہے ۲۰۴

۳۲ - تیسرا طریقہ ''شبہ'' ۲۰۵

۳۳ - چوتھا طریقہ قیاس الاشباہ ہے ۲۰۶

۳۴ - پانچواں طریقہ تقسیم و سبر ۲۰۶

۳۵ - چھٹا طریقہ ''طرد'' ہے ۲۰۷

۳۶ - ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے ۲۰۷

۳۷ - تحقیق مناط اور تخریج مناط کی تعریف ۲۰۹

۳۸ - علت کی شرطوں کا بیان ۲۱۱

۳۹ - صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے ۲۱۳

۴۰ - قرآن حکیم کی ایک آیت کی توجیہ ۲۱۵

۴۱ - بقیہ شرطوں کی تفصیل ۲۱۷

۴۲ - فقہاء کی بیان کردہ علت کی قسمیں ۲۲۰

۴۳ - علت کے موانع کا بیان ۲۲۳

۴۴ - سبب کے احکام اور قسمیں ۲۲۴

۴۵ - شرط کے احکام اور قسمیں ۲۲۶

۴۶ - قیاس کی شرطوں کا بیان ۲۲۸

۴۷ - اصل سے متعلق شرطیں ۲۳۰

۴۸ - فرع سے متعلق شرطیں ۲۳۱

۴۹ - قیاس کا محل اور حکم ۲۳۲

۵ - استحسان

۱ - استحسان کی تعریف ۲۳۳

۲ - قدیم قانون میں استحسان سے ملتا جلتا ایک اصول ... ۲۳۶

۳ - قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ ۲۳۸

۴ - سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ ۲۳۹

۵ - صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت ۲۴۰

۶ - استحسان کی بنیاد چار چیزیں بنتی ہیں ۲۴۱

۷ - نص، اجماع، ضرورۃ اور قیاس خفی: ہر ایک کی مثال ... ۲۴۲

۸ - استحسان کی چار قسمیں ۲۴۴

۹ - مصالح کی تین قسمیں ۲۴۵

۱۰ - فقہاء کے مقرر کردہ تقدیم و تاخیر کے اصول ۲۴۸

۱۱ - شارع نے مصلحت و مضرت کے غلبہ کا اعتبار کیا ھے ... ۲۴۹

۱۲ - استحسان ضرورت کی مثالیں ۲۵۰

۱۳ - ضرورت و مصلحت کی بناء پر ممنوعات کے مباح ہونے کی حد ۲۵۲

۱۴ - استحسان قیاسی کی تفصیل ۲۵۵

۱۵ - استحسان قیاسی کی مثالیں ۲۵۷

۱۶ - استحسان کی مخالفت اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ھے ۲۶۰

۱۷ - حضرت شاہ ولی اللہ کے مخالفت کی وجہ ۲۶۱

٦ - استصلاح یا مصالح مرسلہ

۱ - استصلاح کی تعریف ۲۶۲

۲ - مصالح مرسلہ کی شرطیں ۲۶۳

۳ - ایک مثال کے ذریعہ وضاحت ۲۶۴

۴ - علت کے اس حصہ کا بیان جس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ھے ۲۶۵

۵ - امام مالک نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ھے ... ۲۶۸

۶ - امام مالک کے دلائل ۲۶۸

۷ - دوسرے ائمہ کے دلائل ۲۶۹

۸ - فقہاء کے کام نکالنے کی تدبیریں ۲۶۷

۹ - مصالح مرسلہ سے کام لینے کے محل ۲۷۱

۷ - استدلال

۱ - استدلال کی چند صورتیں ۲۷۲

۲ - نفع مند اشیاء میں اصل اباحت اور مضر اشیاء میں اصل حرمت ہے ۲۷۲

۳ - التلازم بین الحکتمین ۲۷۳

۴ - استصحاب حال ۲۷۴

۵ - استدلال کے دوسرے طریقے ۲۷۵

۱ - تعارض کی صورت میں ترجیح کے وجوہات ۲۷۹

۲ - مسلک کے ثبوت کے چند طریقے ۲۸۴

۸ - ماقبل کی شریعت

۱ - ماقبل کی شریعت بحیثیت ماخذ ۲۸۵

۲ - قرآن حکیم سے اس کا ثبوت ۲۸۶

۳ - رسول اللہ کے طرز عمل سے شہادت... ... ... ۲۸۷

۴ - اخذ و استفادہ حالات و زمانہ کے تقاضہ پر محدود تھا ... ۲۸۸

۵ - کیا اسلامی فقہ دوسرے مذہبی قوانین سے ماخوذ ہے ... ۲۸۹

٦ - تمام الہامی مذاہب اور شرائع میں جزوی مماثلت ضروری ہے ۲۹۲

۷ - وہ روایتیں جن سے اخذ و استفادہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور ان کا جواب ۲۹۲

۹ - تعامل

۱ - صحابہ کا تعامل حجت ہے ۲۹۵
۲ - آیات و احادیث سے اس کا ثبوت ۲۹۶
۳ - تعامل کے بارہ میں فقہاء کا مسلک ۲۹۹

۱۰ - مسلمہ شخصیتوں کی رائیں

۱ - صحابہ کی رایوں کے مستند ہونے پر دلائل ۳۰۰
۲ - تابعین کے اقوال کے ساتھ فقہاء کا طرز عمل ۳۰۳

۱۱ - عرف و رواج

۱ - عرف و رواج کو فقہ کی نشو و نما میں کافی دخل ہے
۲ - عرف و رواج کی تعریف ۳۰۴
۳ - قرآن و سنت سے ثبوت ۳۰۶
۴ - فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام ۳۰۷
۵ - عرف کی دو قسمیں ۳۰۸
۶ - عرف کے اعتبار کرنے کی تفصیل ۳۱۰
۷ - عرف کے اعتبار کےلئے خالص دنیوی قانون کی مقرر کردہ
شرطیں ۳۱۲
۸ - عرف و رواج کی چند اور صورتیں ۳۱۴

۱۲ - ملکی قانون

۱ - ملکی قانون سے استفادہ ۳۱۵
۲ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے عرب کے بعض پرانے
قوانین کو قبول کیا ۳۱۶

۳ - صحابہ کرام کا مختلف ملکوں کے قوانین سے استفادہ ... ۳۱۸
۴ حضرت عمر رضہ نے مفتوحہ ممالک کے بہت سے قوانین باقی رکھے ۳۲۰
۵ - فقہ کی بنیاد کسی غیر ملکی قانون پر نہیں ہے ۳۲۰

۱۳ - فقہی اصول و کلیات

۱ - مشقت سہولت لاتی ہے ۳۲۳
۲ - زیر بحث مشقت کی تفصیل ۳۲۵
۳ - مشقت و تکلیف سے دنیا کا کوئی کام خالی نہیں ھوتا ہے ۳۲۷
۴ - زیر بحث مشقت کی پہچان ۳۲۸
۵ - مشقت کی قسمیں ۳۲۸
۶ - مشقت کے درجہ اور مرتبہ ۳۳۰
۷ - مشقت کے استعمال میں حد بندیاں اور پابندیاں ۳۳۱
۸ - مشقت میں جذباتی اور نفسانی چیزوں کا ہر جگہ اعتبار نہ ھوگا ۳۳۳
۹ - شارع نے جذبات و خواھشات کا ایک حد تک اعتبار کیا ہے ۳۳۵
۱۰ - مشقت میں متوقع اور غیر متوقع خطرات کا اعتبار نہیں ہے ۳۳۶
۱۱ - تخفیف و سہولت کی ایک اور صورت ۳۳۸
۱۲ - سلف کے زمانہ میں اصول نسخ سے کافی مدد لی گئی ہے ۳۴۰
۱۳ - حرج اٹھایا گیا ہے ۳۴۱
۱۴ - حضرت عکرمہ نے حرج کی نفی سے اسلام کی وسعت مراد لی ہے ۳۴۳

۱۵ - انسان کی عملی زندگی میں الٰہی شریعت کا کردار ماہر طبیب جیسا ہے ۳۴۵

۱۶ - احکام و قوانین کے جامع سسٹم تک پہونچنے کے لئے مختلف مراحل درکار ہیں ۳۴۶

۱۷ - اصل چیز زندگی میں عدل و توازن ہے اس کے لئے مختلف مراحل کا ثبوت ۳۴۷

۱۸ - اجتماعی کے علاوہ انفرادی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کی صورتیں ۳۵۲

۱۹ - فقہاء کے بیان سے اس کی تائید و تصدیق ۳۵۳

۲۰ - حرج کی حدیں ۳۵۴

۲۱ - حرج کی پہچان کی ایک تدبیر ۳۵۶

۲۲ - بتدریج منزل تک پہونچنے میں تنسیخ کی ضرورت نہیں ہوتی ۳۵۷

۲۳ - نقصان دور کیا جائے ۳۵۹

۲۴ - قرآن و سنت سے اس کی تائید ۳۵۹

۲۵ - اس اصول پر عمل درآمد کی چند مثالیں ۳۶۱

۲۶ - ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں ۳۶۲

۲۷ - ضرورت کی بناء پر اباحت بس ضرورت ہی کی مقدار ہوگی ۳۶۴

۲۸ - عذر کی بناء پر جو جواز ہوگا وہ عذر کے بعد ختم ہو جائے گا ۳۶۵

۲۹ - نقصان کو نقصان سے دور کیا جائے ۳۶۵

۳۰ - عام نقصان کی خاطر خاص نقصان برداشت کیا جائے ... ۳۶۶

۳۱ - بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان کے ذریعہ دور کیا جائے ۳٦۸
۳۲ - جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ہو تو ہلکی خرابی کو قبول کر لیا جائے گا ۳٦۹
۳۳ - مفاسد دور کرنا مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم ہے ... ۳۷۱
۳۴ - اہم مصلحت کی بناء پر مخالفت کی صورتیں ۳۷۲
۳۵ - مانع اور مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو ترجیح ہوگی ... ۳۷۴
۳٦ - اہم مصلحت کی بناء پر خلاف ورزی کی مثال ... ۳۷۴
۳۷ - احتیاج ضرورت کے قائم تام ہو جاتی ہے ... ۳۷۵
۳۸ - حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا ۳۷٦
۳۹ - وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے ... ۳۷۷
۴۰ - شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو ضد کی طرف لوٹتی ہے ۳۷۸
۴۱ - ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں ۳۷۹
۴۲ - حضرت عبداللہ بن مسعود رض کے قول وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال ۳۸۰
۴۳ - قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال ۳۸۲
۴۴ - رسول اللہ کے مخصوصات سے استدلال ۳۸۳
۴۵ - قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں ... ۳۸۵
۴٦ - قوت نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے ... ۳۸۷

۴۷ - موقوفہ وغیر موقوفہ مال میں مصلحت کے خلاف اس کا
فیصلہ صحیح نہیں ہو سکتا ۳۸۸
۴۸ - متولی و منتظم میں شرعی عذر پیدا ہو جائیں تو علیحدہ
کرنا ضروری ہے ۳۸۹
۴۹ - ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے ۳۹۰
۵۰ - کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں ۳۹۲
۵۱ - یقین شک سے نہیں زائل ہوتا ۳۹۳
۵۲ - جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے ... ۳۹۵
۵۳ - کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا
اصل ہوگا ۳۹۵
۵۴ - بعض معاملات میں عدم اصل ہے ۳۹۸
۵۵ - بعض میں وجود اصل ہے ۳۹۸
۵۶ - اشیاء میں اصل اباحت ہے ۴۰۰
۵۷ - عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے ۴۰۱
۵۸ - حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں ۴۰۳
۵۹ - شبہ کی تعریف اور اس کی قسمیں ۴۰۴
۶۰ - قصاص بھی شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے ۴۰۶
۶۱ - تعزیر شبہ سے نہیں ساقط ہوتی ۴۰۸
۶۲ - جب ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود ایک ہو تو
ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگا ۴۰۸
۶۳ - فائدہ ضمان کے بدلہ ہے ۴۰۹
۶۴ - جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے ۴۱۰

۶۵ - جس فعل کا کرنا حرام اس کا دوسرے سے مطالبہ بھی
حرام ھے ۳۱۱
۶۶ - جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلد بازی کی
اس کو محرومی کی سزا دی جائے ۳۱۲
۶۷ - جس نے وقت کے بعد مؤخر کیا تو حکم میں غور کرنا
چاھئے ۳۱۲
۶۸ - اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاھر ھو ۳۱۳
۶۹ - جس چیز کے ٹکڑے نہ ھو سکیں اس کے بعض حصہ کا
ذکر کل کے ذکر کے مثل ھے ۳۱۴
۷۰ - کرنیوالا اور سبب بننے والا دونوں جمع ھوں تو کام
کی نسبت کرنے والے کی طرف ھوگی ۳۱۵
۷۱ - عادت فیصلہ کرنے والی ھے ۳۱۵
۷۲ - ایک بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ھیں ۳۱۸
۷۳ - اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ھے ۳۲۱
۷۴ - کلام کو کارآمد بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ھے ... ۳۲۲
۷۵ - تابع کا حکم تابع ھی کا رھیگا ۳۲۲
۷۶ - آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ھوتا ھے ۳۲۳
۷۷ - خاموش کی طرف کسی بات کی نسبت نہ ھوگی ۳۲۳
۷۸ - تین مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ھے ۳۲۴
۷۹ - چند اور اصول و کلیات ۳۲۴
۸۰ - اصول و کلیات کے استعمال میں دو بنیادی ھدائتیں ... ۳۳۳

٦ - فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے چند اسباب

۱ - سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں ۴۳۴

۲ - مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں ۴۳۵

۳ - جبر و زبردستی کی قسمیں ۴۳۶

۴ - جبرو زبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے ... ۴۳۷

۵ - اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل ۴۳۸

٦ - رخصت و سہوات اثرات و نتائج کے لحاظ سے ہیں ... ۴۴۰

۷ - نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں ۴۴۱

۸ - جہل و لا علمی کی وجہ سے شرعی سہولتیں ۴۴۳

۹ - عسر اور عموم البلویٰ کی تفصیل ۴۴۴

۱۰ - تخفیف و سہولت کی چند صورتیں ۴۴۵

۱۱ - نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت ۴۴۷

۷ - اختلاف فقہا کے اسباب

۱ - اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں ... ۴۴۹

۲ - صحابہ کے عمل کی تفصیل ۴۵۰

۳ - تابعین کے عمل کی تفصیل ۴۵۱

۴ - ترتیب و تدوین کے وقت فقہاء کے پیش نظر چند چیزیں تھیں ۴۵۳

۵ - صحابہ کے اختلاف پر مبنی چند صورتیں ۴۵۳

٦ - حالات و تقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں ... ۴۵۵

۷ - محدثین اور فقہاء دو مقابل گروہ نہ تھے ۴۵٦

۸ - تدوین حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا انسداد ہوا ۴۵۷

مقدمہ

ہر کام کا ایک محل اور ہر تجویز کا ایک وقت ہوتا ہے۔ بے محل کام اور بے موقع تجویز سے مفید نتیجہ نہیں برآمد ہوتا ہے بلکہ اور الٹے مضر اثرات ہی کا اندیشہ رہتا ہے۔

" فقہ کی جدید تدوین " کا معاملہ بھی موقع اور محل کی " نزاکتوں " سے تعلق رکھتا ہے۔ جب تک ان " نزاکتوں " کو سامنے رکھ کر اس کے حدود و خطوط متعین نہ کئے جائینگے اس وقت تک خاطر خواہ کامیابی کی توقع ناممکن ہے۔ اس لئے کام کی ابتدا سے پہلے ضروری ہے کہ فضا کی ہمواری کا اندازہ لگایا جائے اور معاشرہ میں ضبط و انگیز کی صلاحیت کا جائزہ لیا جائے۔ پھر جس درجہ کی ہمواری اور صلاحیت کا پتہ چلے اسی درجہ میں یہ کام انجام دیا جائے۔

اس کے علاوہ قانون کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے اور خاص قسم کی روح اس کے رگ و ریشہ میں سرایت ہوتی ہے۔ روح اور مزاج کی رعایت کے بغیر قانون کے ذریعہ نہ معاشرہ کی حفاظت ہو سکتی ہے اور نہ ہی وہ مقصود حاصل ہو سکتا ہے جس کے پیش نظر قانون وضع کیا گیا ہے۔

مذہبی قانون کے معاملہ میں یہ رعایت اور زیادہ " نزاکت " اختیار کر لیتی ہے کیوں کہ قانون کے کردار اور اثر کا تعلق بڑی حد تک روح اور مزاج ہی سے وابستہ ہے۔ جب اس سے غفلت برتی گئی تو قانون "موثر" ہونے کے بجائے خود " متاثر" ہونے

لگتا ہے اور رفتہ رفتہ اپنی '' قوت جاذبہ '' ختم کر کے معاشرتی ناھمواریوں اور بشری کمزوریوں کے ساتھ سمجھوتہ کر لیتا ہے ۔ پھر اس کی حیثیت ایک رسم یا محض '' ضابطہ کی خانہ پری'' کی باقی رہ جاتی ہے اور تقریباً ساری افادی صلاحیتیں ختم ھوجاتی ھیں ۔

یہی وہ مقام ہے جہاں مذھب خود مذھب کا دشمن بنتا ہے ، یعنی حقیقی مذھب اپنے قیام و بقاء کے لئے اس ''رواجی مذھب'' سے نبرد آزمائی پر مجبور ھوتا ہے کہ اس کے بغیر نہ مذھب کی ''جذبی صلاحیت'' بروئے کار آ سکتی ہے اور نہ ھی وہ معاشرہ میں اپنی افادی نوعیت برقرار رکھ سکتا ہے ۔

قانون کی تعلیم اور اُس کے نفاذ کا مسئلہ بھی بڑی اھمیت رکھتا ہے ۔ قانون کی عمدگی اور حسب حال اس کی تدوین سے کوئی خاص نتیجہ نہ برآمد ھوگا جب تک اس کی تعلیم اور طریق تعلیم میں بنیادی تبدیلی نہ ھو اور نفاذ میں موقع شناسی اور امانت و دیانت سے کام نہ لیا جائے ، اگر ان چیزوں کا مناسب اور نہایت معقول بندوبست نہ کیا گیا تو شعر ''مرا بمدرسہ کہ برد'' کے مصداق قانون بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا ۔

ذیل میں چند چیزیں ذکر کی جاتی ھیں جن سے معاشرتی حالت اور ضبط و انگیز کی صلاحیت کا اندازہ لگانے میں سہولت ھوگی ، نیز یہ بات واضح ھوگی کہ موجودہ حالت میں کس درجہ کی ''تدوین'' قابل قبول ھوسکتی ہے اور اس کا نقشہ کیا ھونا چاھئے ۔

مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے

(۱) مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے اور تینوں کے زاویۂ نگاہ میں بنیادی فرق ہے :—

(الف) ایک طبقہ ایسا ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دنیا کے

حالات و مسائل ھیں اور نہ ھی اسلامی قانون کی لچک اور تغیر پذیر صورت ھے ۔ وہ حکومتی سطح پر نہ اسلام کو قائم کرنے کے لئے سوچ سکتا ھے اور نہ ھی اس کی ضرورت اس کو محسوس ھوتی ھے ۔ بس ایک محدود صورت میں چند جزئیات و فروع اس کے سامنے ھیں اور انہیں کی حد تک وہ کل اسلام کی نمائندگی کا دعویدار ھے ۔ ایسی حالت میں یہ توقع کیونکر ممکن ھے کہ اس عظیم الشان کام میں یہ طبقہ کچھ مدد کر سکے گا ؟ لیکن نظر انداز اس بناء پر نہیں کیا جا سکتا ھے کہ بیشتر عوام اپنے مذھبی معاملات میں اسی طبقہ کی طرف رجوع کرتے ھیں ۔

(ب) اس کے مقابل دوسرا طبقہ انتہائی سطحی اور کم ظرف ھے ۔ وہ اپنے " امانت خانہ " کے اصلی لعل و جواھر کے عوض دوسروں سے " سنگریزے " اور " خزف ریزے " خرید چکا ھے اور اپنی سطحیت و کم ظرفی کی بناء پر انہیں کو "لعل و جواھر" سمجھ بیٹھا ھے ۔ اس بناء پر یہ طبقہ اپنی شاندار ماضی سے کٹ کر اسلام کا ایک " جدید ایڈیشن " تیار کرنا چاھتا ھے جس کی تقریباً ھر چیز باھر سے برآمد کی گئی ھو ۔

چونکہ قدامت کی قدر و قیمت اس کے دل سے نکل چکی ھے اور ماضی کی وہ عظیم‌الشان روایتیں جن پر قومی زندگی کی تعمیر ھوتی ھے اس کی نظر میں فرسودہ اور غیر ترقی یافتہ تہذیب و تمدن کی یادگار بن چکی ھیں ، اس لئے یہ طبقہ مذھبی اور قانونی معاملات میں پہلے سے کہیں زیادہ خطرناک ھے ۔

لیکن موجودہ دنیا کی " ٹکنیک" سے یہ طبقہ زیادہ واقف ھے اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ بدلنا بھی خوب جانتا ھے ، اس بناء پر توقع ھے کہ جو چیز رائج ھو کر چل پڑے گی ، ذاتی اغراض و مفاد کے حصول کے لئے اسی کو بطور " آلہ کار " استعمال

کرنے لگے گا ۔

(ج) درمیانی طبقہ قدامت پسند ہے اور قدامت ہی اس کو جان سے زیادہ عزیز ہے لیکن حالات و تقاضہ کی روشنی میں قدیم چیزوں کی وہ نئی ترتیب و تہذیب چاہتا ہے ، نئے اسلوب اور فہمائش کے نئے انداز کا مطالبہ کرتا ہے ، اس طرح وہ ” کہنہ شراب “ کو حسب ضرورت نئی بوتلوں میں دیکھنے کا خواہشمند ہے تاکہ اس کی افادیت برقرار رہے ، نیز ماضی اور حال کا رشتہ منقطع نہ ہونے پائے اور قوم اپنی شاندار ماضی کی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی عمارت تعمیر کر سکے ۔

دراصل یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے ۔ جس قدر اس میں اضافہ ہوتا جائے گا اور علمی و عملی میدان میں اس کی ترقی رونما ہوگی اسی قدر قوم ترقی یافتہ سمجھی جائے گی ۔

فقہ کی ”جدید تدوین کی آواز “ اسی طبقے کے بے قرار دل کی آواز ہے اور اسی کو مقصود بنا کر اس کام کو کرنا ہے ۔ اگر اس کی اس فطری خواہش اور جائز ضرورت کو بھی نظر انداز کر دیا گیا تو نتیجہ نہایت بھیانک صورت میں ظاہر ہونا یقینی ہے ، کہ یہ طبقہ یا تو مجبوراً خود کشی کرلے گا اور یا ”متجددین“ کے دام تزویر“ میں پھنس کر اپنے کواسلام کی خود ساختہ تعبیر کے حوالہ کر دے گا ۔

قانون کے بقا کے لیے عظمت و تقدس کے بغیر کوئی چارہ نہیں

(۲) قانون کے ثبات اور استحکام کے لئے نفسیاتی اور فطری طور پر دو چیزیں ضروری ہیں ، عظمت اور تقدس ۔

” عظمت “ سے قلوب میں قانون کا وقار اور احترام برقرار رہتا ہے اور ” تقدس“ سے قانون میں خاص قسم کی شان دلربائی اور

جاذبیت محسوس ہوتی ہے ۔ اگر کسی مجموعۂ قوانین سے یہ دونوں نکل جائیں تو پھر وہ زندگی میں نہ اپنا مقام بنا سکتا ہے اور نہ اس کے اصلی کردار کی نمود ہو سکتی ہے ۔

مذہبی قانون کی بنیاد ہی "عظمت و تقدس" پر قائم ہے اور قانون کی تاریخ شاہد ہے کہ انسانی زندگی جس قدر مذہبی قانون سے متاثر ہوئی ہے ، خالص دنیوی قانون سے اس کا عشرعشیر بھی متاثر نہیں ہو سکی ہے ۔ اس کی بڑی وجہ مذہب میں "عظمت و تقدس" کا تحفظ ہے ۔ اس بناء پر "جدید تدوین" کی ایسی کوئی آواز قابل قبول نہ ہو سکے گی جس سے ان دونوں پر کسی طرح زد پڑنے کا اندیشہ ہو یا قانون کی تبدیلی کی ذہنیت عام ہونے کا خطرہ ہو ۔

جدید تدوین کی احتیاطی صورت

جدید تدوین کی احتیاطی صورت یہ ہے کہ قانون کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے (۱) وہ جس کا تعلق عقائد ، عبادات ، اخلاق وغیرہ انسان کی انفرادی زندگی سے ہے (۲) وہ جس کا تعلق معاشرت ، معاشیات و سیاسیات وغیرہ ملکی قانون سے ہے ۔ عوام کا زیادہ تر تعلق پہلے حصہ سے ہے ۔ اس میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کی ضرورت ہے اور نہ ہی موجودہ حالت میں قوم تبدیلی کی متحمل ہے ۔ صرف جدید ترتیب قائم کرنے اور بعض مباحث کو مقدم‌ومؤخر کرنے سے یہ کام ہو جائے گا اور اگر اس میں بھی کاٹ چھانٹ کی گئی تو تبدیلی کی ذہنیت عوام میں سرایت کر جائے گی اور قانون کا وقار ان کے دل سے نکل کر مذہب کی گرفت ڈھیلی ہو جائے گی ، پھر دنیوی قانون کی طرح مذہبی قوانین بھی بے جان بن کر رہ جائیں گے ۔

دوسرے حصہ میں کافی غور و خوض کے بعد نقشہ مرتب ہو سکے گا جس میں حالات و تقاضہ کے مطابق نئی ترتیب قائم کرنا ، نئے پیش آمدہ مسائل کا حل دریافت کرنا اور جن مباحث کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے ان کو ترتیب سے نکال دینا وغیرہ سبھی امور شامل ہیں ۔

مختلف مسلک کو ملا کر نئی فقہ تیار کرنے کا ابھی وقت نہیں ہے

رہی یہ بات کہ ائمہ قانون کے مختلف مذاھب کو سامنے رکھ کر ایک نئی فقہ تیار کی جائے اور اسی پر عمل درآمد کی مسلم ممالک کو بھی دعوت دی جائے ، یہ قبل از وقت بات ہے ۔ اس تجویز کو بروئے کار لانے کے لئے کافی عرصہ درکار ہے ۔ دراصل قومی و جماعتی زندگی کا وہ (موڑ) وقت نہایت نازک ہوتا ہے جب اس کو ایک مقام سے ہٹا کر دوسرے مقام پر لایا جاتا ہے ۔ اگر اس میں دوسرے مقام کو جذب اور انگیز کرنے کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی ہے اور پہلے سے بھی وہ اکھڑ چکی ہے تو نتیجہ لازمی طور سے ذہنی طوائف الملوکی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تو یہ " وقت " (موڑ) اس قدر سخت ہوتا ہے کہ بنیادی عقائد و نظریات تک سے بدظنی عام ہو جاتی ہے ، پھر اپنی ہستی اور وجود تک کو فنا کر دینے میں کوئی جھجک نہیں محسوس ہوتی ہے ۔

مسلم قوم میں ابھی اس درجہ کے ضبط و انگیز کی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی ہے کہ وہ قانونی جزئیات و فروع میں " آفاقیت " کے تصور کو جذب کر سکے ۔ بد قسمتی سے مسلم ممالک کی ترقی میں اسلام سے کہیں زیادہ قومیت کا عنصر پایا جاتا ہے ، اس لئے

بین الاقوامی فقه کو بروئے کار لانے کے لئے نہ ماحول سازگار ہے نہ مفید نتیجہ کی توقع ہے ، بلکہ اور الٹے مضر اثرات کا قوی اندیشہ ہے -

موزوں صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ جس ملک میں جو فقہ رائج ہو اسی کو سامنے رکھ کر جدید تدوین کا کام کیا جائے ، البتہ جن مسائل میں حالات و تقاضہ کے مطابق تبدیلی کرنی پڑے یا نئے مسائل حل کرنے کی صورت ہو تو ایسے مواقع میں دوسری فقہ نیز اختلاف فقہاء سے ضرور مدد لی جائے کہ اس کے بغیر اس کام کی اور کوئی آسان شکل ہی نہیں ہے -

مذکورہ طریق کار میں " قومی فقہ " کے " غلط نظریہ " کو کسی درجہ میں تقویت پہونچنے کا اندیشہ ہے لیکن بڑے اور اہم مقصد کی خاطر ایسی چھوٹی چھوٹی باتوں کو نظر انداز کئے بغیر موجودہ دور میں کوئی اہم دینی خدمت نہیں ہو سکتی ہے -

جدید تدوین میں اجماع کو متحرک بنانے اور جاندار کی ضرورت ہے

(۳) جدید تدوین کو قابل عمل اور قابل نفاذ بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک اور جاندار بنایا جائے -

اسلامی قانون میں یہ اصول جس قدر زیادہ اہم ہے ، اسی قدر مختلف حالات کی بناء پر اس سے بے توجہی برتی گئی ہے - شخصی حکومتوں کے زمانہ میں اس بناء پر اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کہ حکومتیں عموماً اس قسم کا کوئی " ادارہ " برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتی ہیں جو ایک طرف تو حالات و مسائل میں آزادانہ غور و فکر اور فیصلہ کا حامل ہو اور دوسری طرف عوامی رجحان کو مائل کرنے کی اس میں طاقت ہو -

در اصل اس سیاسی مفاد کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں "اجماع" جیسے اہم اصول کو بروئے کار آنے کا موقع نہ مل سکا اور بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ "اجماع" میں چونکہ جمیع امت کا اتفاق ہونا چاہئے اور یہ صورت حال تقریباً ناممکن ہے ، اس لئے اجماع کا انعقاد بھی ناممکن ہے -

حالانکہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں :

"اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است باز اجماعیکہ متخیل اہل زمان است بمعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحیث لا یشذ منہم فرد واحد نصاً من کل واحد منہم خیال محال است ہرگز واقع نشدہ" (۱)

پھر آگے چل کر کہتے ہیں :

"اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل و عقد است از مفتیان امصار این معنی درمسائل مصرحہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل و عقد برآں اتفاق کردہ اند -

و تلوآن فتویٰ جمعی غفیر و سکوت باقین و تلوآن اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی قول ثالث است و تلوآن اتفاق اہل حرمین و خلفاء کہ بحکم ان الدین لیاز رالی الحجاز کما تاز رالحیۃ الی حجرھا و حدیث " علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین عضوا علیھا بالنواجذ " (۲)

۱- اذالۃ الخلفاء - ۲- حوالۂ بالا -

اجماع کی ممکن العمل صورت

اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل و عقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو ۔

یہ مجلس مشاورت ”پرائیویٹ“ اور نجی ہو تو زیادہ اچھا ہے کیونکہ حکومت کی آمیزش کے بعد زیادہ توقع نہیں ہے کہ آزادانہ غور و فکر کا پورا موقع مل سکے گا پھر قدیم تدوین کے وقت بھی یہ کام نجی ہی طور پر کیا گیا تھا ۔ اگر ”پرائیویٹ“ کی صورت نہ بن سکے تو اہل حل و عقد کے انتخاب میں اس امر کا ضرور لحاظ رکھا جائے کہ حکومت زدہ افراد اور مسحور و مرعوب ذہن و دماغ اس سے علیحدہ رکھے جائیں ۔ ایسے افراد کی شناخت اُن کے گذشتہ علمی اور عملی کاموں سے کی جا سکتی ہے ۔

جدید تدوین اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتی

(۴) جدید تدوین کا کام اجتہاد کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا ہے ۔ اب تک اس سلسلہ میں جو ردّ و قدح چلتی رہی ہے ، اس کا زمانہ ختم ہونا چاہئے ۔ ایک حد تک صاحب صلاحیت افراد ہر دور میں موجود ہوتے ہیں ۔ انہیں کام کی ضرورت کا شدید احساس نہیں ہوتا ہے یا اُس کے مواقع نہیں میسر آتے ہیں ، اس بناء پر اجتہادی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آتی ہیں ۔

موجودہ دور میں ایک طبقہ جو اجتہاد کا پر زور حامی ہے وہ

اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہے اور جو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اُس کی نظر میں عملاً اجتہاد کا دروازہ بند ہے کہ اس کی کنجی تک گم ہو چکی ہے ۔

خوشی کی بات ہے کہ قدیم و جدید دونوں طبقوں سے ایک ایسا طبقہ اُبھر رہا ہے جو اعتدال پسند ہے ۔ اُسی کی صلاحیتوں سے توقع ہے کہ اس کام کو ٹھیک طریقہ پر انجام دے سکیگا ۔

قدیم فقہا نے اجتہاد کے لئے کافی سامان فراہم کر دیا ہے ۔ اصول اور ضابطے مقرر کئے ہیں ، کام کا انداز اور طریقہ بتایا ہے ، کام کرکے دکھایا ہے ۔ یہ سب کچھ ایک مرتب و مدون شکل میں موجود و محفوظ ہے ۔ اس سے زیادہ ہماری محرومی اور بے بصری کیا ہوگی کہ اس ذخیرہ سے فائدہ اٹھانے کو ہم جرم سمجھیں یا خود فریبی میں مبتلا ہو کر اُس کی اہمیت محسوس نہ کریں ۔

وہ مواد جس سے تدوین میں کافی مدد ملتی ہے

تدوین و اجتہاد کے سلسلہ میں درج ذیل " مواد " سے کافی مدد ملتی ہے ۔

(١) قرآن حکیم کے موقع و محل کی تعیین میں سیرت نبوی اور عہد صحابہ سے استفادہ

(٢) " حدیث " کے سلسلہ میں روایت اور درایت دونوں سے کام لینا ۔

(٣) قیاس

(٤) استحسان

(٥) استصلاح یا مصالح مرسلہ

(٦) استدلال

(٧) تعامل

(۸) عرف و رواج
(۹) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں
(۱۰) ملکی قانون (جن سے کسی اصول کلیہ پر زد نہ پڑتی ہو۔)
(۱۱) فقہی اصول و کلیات
(۱۲) فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے اسباب
(۱۳) اختلاف فقہاء کے اسباب۔

مجموعی حیثیت سے یہ سب اس قدر وسیع اور جامع ہیں کہ ان کی مدد سے موجودہ حالات و تقاضہ کے مناسب بہترین تدوین ہو سکتی اور اجتہاد کا بند دروازہ کھولا جا سکتا ہے۔

اس کتاب میں بالخصوص انہیں مباحث کا کسی قدر تفصیلی تذکرہ ہے، تاکہ جدید تدوین کی مشکلات و ضروریات پر قابو پانے میں سہولت ہو۔ دوسرے مباحث ضمناً و تبعاً مذکور ہیں جو ان تک پہونچنے کے لئے وسیلہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں۔ مجھے اپنی کم علمی و بے بصری کا پورا اعتراف ہے، نہیں کہا جا سکتا کہ کہاں کتنی قدر اور کس حیثیت سے لغزشیں ہوئی ہیں۔

البتہ اس کتاب کی تالیف میں بالخصوص اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ کوئی چیز بغیر معتبر سند اور طمانیت قلب کے نہ پیش کی جائے۔

بہرحال اس سلسلہ کی یہ ادنیٰ کوشش ہے اور کوشش کرتے رہنا ہی زندگی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اپنے ایک ناکارہ بندہ کی اس ناچیز سعی کو قبول فرما کر قوم و ملت کے لئے مفید بنائے۔ آمین۔

محمدؐ تقی امینی کان اللہ لہ،۔

(۱)

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تنگی

فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف

فقہ کے معنی ''شق'' اور ''فتح'' ہیں ، جیسا کہ علامہ زمخشری رح نے کہا ہے :

الفقہ حقیقتہ الشق و الفتح (۱)	فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے ،

امام غزالی رح نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور ذہن میں بصیرت بیان کیے ہیں (۲) ،

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور اسی مفہوم کا لحاظ کر کے فقیہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے :

الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام و یفتش عن حقائقھا و یفتح ما استغلق منھا (۳)	فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کر کے قوانین کے حقایق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے ۔

فقہ کی اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے

۱۔ حقیقۃ الفقہ ج ۱ ۲۔ احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۴ ۳۔ حقیقۃ الفقہ ج ۱

ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس و روح کی طہارت بھی درکار ہے کہ اس کے بغیر فکر و نظر میں مطلوبہ سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے ، چنانچہ امام حسن بصریؒ نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے ، وہ کہتے ہیں :

> فقیہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا مقصود بالذات نہ ہو) (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو (شخصی مفاو پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو (۷) مال کی طمع نہ ہو (۱) ۔

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری بتائی ہیں ، البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم ہے ،

فقیہا فی مصالح الخلق فی الدنیا (۲)	وہ دنیوی امور میں اللہ کی مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو ،

اسی بناء پر علامہ ابن عابدین نے یہ فتویٰ نقل کیا ہے :

و من لم یکن عالماً باھل زمانہ فھو جاھل (۳)	جو فقیہ اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے

۱۔ احیاء العلوم ج ۱ ۔ ۲۔ ایضاً ۔ ۳۔ حقیقۃ الفقہ ج ۱ ۔

محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق

حضرت اعمشؒ نے محدث اور فقیہ کے درمیان نہایت اہم فرق بیان کیا ہے ، جس سے فقیہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے ، وہ یہ ہے :

یا معشر الفقہاء انتم الاطباء و نحن الصیادلہ (۱)

اے فقیہو! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے اور تمہارا (فقیہوں) کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا ، مرض کا پتہ لگانا ، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے موافق دوا تجویز کرنا ہے۔ عمومی حیثیت سے یہ فرق اگرچہ قابل لحاظ نہیں ہے ، کیونکہ امام بخاری وغیرہ فقیہ ربانی کی فقاہت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے ، لیکن دونوں کے کام کی نوعیت اور ذمہ داری کے پیش نظر بڑی حد تک اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہے کہ فقیہ بننے کے واسطے تحقیق و تفتیش کی ٹھوس صلاحیت ، قومی مزاج کی رعایت ، مصلحت شناسی میں مہارت ، مرض اور مریض کی نفسیات سے واقفیت وغیرہ سبھی لازمی ہیں۔

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اس کا مفہوم

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہے ، اس سے اس کے

۱۔ نشرالعرف ص ۱۲۹ از معارف۔

مفہوم کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے :—

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ
طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا
فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْ
مَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ۹
۱۲۲

پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں فہم و بصیرت پیدا کرے اور (جب تعلیم و تربیت کے بعد) وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو (جہل و غفلت کے نتائج سے) ہشیار کرتی تا کہ برائیوں سے بچیں ۔

آیت میں ”فقاہت اور تفقہ“ کا جس انداز سے تذکرہ ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قلب و دماغ کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہے ، جس کے مطابق ان دونوں کو ڈھالنا پڑتا ہے ۔ بغیر اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے ”تفقہ فی الدین“ کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل سمجھا ہے :

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (٦) دل پر خوف الٰہی کا غلبہ ۔

ثبوت میں امام صاحبؒ نے دور اول میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے ، نیز مذکورہ آیت ” لیتفقہوا

فی الدین'' کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے(۱) ، اس کی تائید اصولیین کی درج ذیل تصریح سے ہوتی ہے -

''دین میں فقاہت عقائد حقہ پر اعتقاد رکھنے اور عقاید باطلہ کا انکار کرنے سے حاصل ہوتی ہے' نیز قلب و جوارح سے جن اعمال کا تعلق ہے ان کو اس طرح حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہے کہ شارع کی غایت اس پر مرتب ہو (۲) ''

مقصد یہ ہے کہ مذکورہ باتوں عمل پیرا ہونے سے دینی مزاج بنتا ہے اور ذہن و دماغ کی تربیت ہوتی ہے' پھر فکر و نظر کے لیے وہ زاویۂ نگاہ سامنے آتا ہے جو فقہ کے لیے درکار ہے -

احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید

فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے' رسول‌اللہ صلی‌اللہ‌علیہ وسلم نے فرمایا :

من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین (۳)

جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے-

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا :

ان رجالا یاتونکم من الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوا بھم خیراً (۴)

لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ (بصیرت) حاصل کرنے آئیں گے، جب وہ آئیں تو ان کے ساتھ اچھا سلوک کرو ، یہ میری وصیت ہے -

---

۱- احیاء العلوم ج ۱ ص ۳۲- ۲- شرح مسلم الثبوت ص ۱۱-
۳- بخاری و مسلم و مشکوۃ کتاب‌العلم ۴- ترمذی و مشکوۃ کتاب‌العلم

سے ہوتا ہے ۔ اسی قلب کے بارے میں رسول اللہ ؐ نے فرمایا :

لا یسعنی الا قلب مومن (الحدیث)	میری (اللہ کی) سمائی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی ہے ،

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا :

اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور اللہ (الحدیث)	مومن کی فراست سے ہشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے ۔

حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال

عقل اور قلب کی رہنمائی میں فہم و فراست کی جو '' نوع '' تیار ہوتی ہے اور تشکیل قانون کے مرحلہ میں جس کے بغیر چارہ نہیں ہے ، قرآن حکیم نے اس کو نہایت جامع لفظ '' حکمت '' سے تعبیر کیا ہے ۔

یوتی الحکمة من یشاء و من یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً ۲ / ۲۶۹	اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت کی دولت مل گئی اس کو بڑی دولت (بھلائی) دی گئی ۔

حکمت کی اصل حقیقت کے بارے میں رسول اللہ کی درج ذیل حدیث میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے :

من یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین (۱)	جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے ۔

۱- بخاری و مسلم ۔

امام مالکؒ (نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی) نے فرمایا :

الحکمة والعلم نوری یھدی به الله من یشاء (۱)	حکمت اور علم " نور " ھیں جنھیں اللہ چاھتا ھے عطا فرماتا ھے -

ایک اور جگہ فرمایا :

لیس العلم بکثرت الروایات ولکنه نور یجعله اللّٰه فی القلوب (۲)	علم زیادہ معلومات کا نام نہیں ھے ، بلکہ وہ ایک نور ھے کہ اس کو اللّٰہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ھے -

صاحب علم و حکمت کی علامت بیان کرتے ھوئے ایک موقع پر فرمایا :

لکن علیه علامة ظاهرة و هو التجا فی عن دار الغرور والانابة الیٰ الخلود (۳)	اس کی کھلی علامت دنیا سے دل نہ لگانا (مقصود بالذات نہ بنانا) اور آخرت کی طرف متوجہ ھونا ھے -

ظاھر ھے کہ یہاں علم سے مراد " علم نبوت " اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ھے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ھوتی ھے اور اسرار دین و رموز قوانین تک پہنچاتی ھے -

محققین و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم

اثرات و نتائج کے لحاظ سے محققین و مفسرین نے حکمت کے

۱- ترجمان السنة ج ۱ - ۲- ایضاً - ۳- ترجمان السنة ج ۱ ص ۵۰ -

کئی معنی بیان کئے ہیں ، جیسا کہ امام راغب اصفہانی کہتے ہیں :

الحکمة اصابة الحق بالعلم والعقل (۱)	علم اور عقل کے ذریعہ ''حق'' کو پہنچنا ۔

لسان العرب میں ہے :

و الحکمة عبارة عن معرفة افضل الاشیاء بافضل العلوم(۲)	افضل اور بہترین چیزکو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے

حکمت کے دوسرے معانی یہ ہیں (۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت (۲) اشیا کے حقائق کی معرفت (۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل میں رکھنے کی صلاحیت (۴) حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت (۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۶) شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۷) برائیوں کی صحیح نشاندھی کر کے علاج کی صحیح تدبیریں (۸) مخلوق کے احوال کا علم (۹) وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہنچیں (۱۰) خاص قسم کی فراست وغیرہ (۳) غرض ہر وہ صلاحیت جس کے ذریعہ انسان کو حقائق کی معرفت حاصل ہو اور اسباب و علل کی دنیا تک اس کی رسائی ہو ۔ علامہ ابن مسکویہؒ نے حکمت کے ضمن میں یہ چیزیں بیان کی ہیں : ذکاوت و ذھانت تعقل ، سرعت فہم ، ذھن کی صفائی ، سہولت تعلم ، پھر ان کے ذکر کے بعد کہا ہے :

و بهذ الاشیاء یکون حسن الاستعداد للحکمة (۴)	انہیں چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استعداد پیدا ہوتی ہے ۔

۱۔ مفردات القرآن ص ۱۲۶ ۔ ۲۔ لسان العرب ج ۵ ۔ ۳۔ عرائس البیان فی حقائق القرآن ص ۶ ۔ ۴۔ تہذیب الاخلاق صفحہ ۸۔

علم کے تین درجے ہیں ۔

مذکورہ حکمت اور زیر بحث ''تفقہ'' کے سمجھنے میں درج ذیل آیت بھی خاص اہمیت رکھتی ہے :

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ
اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ
يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ آيَاتِهٖ
وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

بلا شبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑا ھی احسان تھا کہ اس نے ایک رسول ان میں بھیجج دیا جو ان ھی میں سے ھے ، وہ اللہ کی آئتیں سناتا ھے ، ھر طرح کی برائیوں سے انھیں پاک کرتا ھے اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ھے ۔

اس آیت میں تین درجے بیان ھوئے ھیں :

(١) '' یتلوا علیھم آیتہٖ '' (ترجمہ اور مطلب جان لینا)

یہ درجہ عربی زبان دانی سے حاصل ھو جاتا ھے اور قرآن حکیم سے ذکر و نصیحت حاصل کرنے کے لئیے کافی ھے ۔ اس میں عمومیت پائی جاتی ھے اور اسی معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم آسان کہا جاتا ھے ۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ
فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۵۴/۱۷

ھم نے قرآن کو ذکر و نصیحت کے لیے آسان بنایا ، کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ھے ؟

(٢) '' یعلمھم الکتاب '' ۔ موقع اور محل کے لحاظ سے

مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں انہیں بر محل منطبق کرنے اور جزئیات و فروع میں متشخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا ۔

یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے ، سورت کا عمود (مرکزی مضمون) معلوم کرنے اور حالات و قراین میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے ۔ قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقعت اور مفہوم کے تعین میں رائے کی اهمیت اسی درجہ میں ہے ، چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے ۔

فسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون $\frac{16}{43}$

اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت کر لو جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں ۔

حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ ہے اور فقیہ کا اصل مقام یہی ہے

(۳) یعلمهم الحکمة ۔ علت اور لم تلاش کر کے ته تک پہنچ جانا اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کر کے مبدأ اور منتہاء کو پا لینا ۔

یہ درجہ قوت فکری و عملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے اور قانون کی دنیا میں اس تک پہنچنے کے لیے درج ذیل چیزوں کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے :

(۱) قانون کا تاریخی پس منظر (۲) قانون کا کردار (۳) علت اور سبب کی دریافت سے مناسبت (۴) نفسیات کا گہرا مطالعه (۵) فطری جذبات و رجحانات (۶) قومی و جماعتی مزاج (۷) قومی زندگی کے مختلف ادوار اور ان کے نشیب و فراز وغیرہ ۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی مقام کا تذکرہ ہے :

وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ أُوْتِیَ خَیْراً کَثِیْراً	جس کو حکمت کی دولت عطا ہوئی اس کو بڑی دولت دی گئی -

(۲ / ۲۶۹)

اور حدیث لکل حد مطلع (ہر حد کے لیے واقفیت کےمقامات ہیں) میں غالباً اسی درجہ کی طرف اشارہ ہے ، کیونکہ "مطلّع" اس جھروکے کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا ہے اور انسان بلندی پر چڑھ کر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے ، اسی طرح علم کا یہ مقام ہے کہ انسان اس بلندی پر پہنچ کر اور تمام ماله و ما علیه سے واقفیت حاصل کر کے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا ہے اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے -

فقیہ کے علم کا اصل مقام یہ ہے ، دوسرے مقام سے بھی کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے ، بشرطیکہ قانونی دماغ ہو اور قانون کے کردار اور نشیب و فراز سے واقفیت ہو -

حکمت کے درجے اور مراتب

پھر گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں - سب سے اونچے درجہ پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں - اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی ہے اسی لحاظ سے اس کا مقام متعین ہوتا ہے -

چنانچہ حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سید نا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہؓ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق وحی آتی تھی ۔ اسی طرح بعض کاملین کا وہ درجہ کہ قوانین شرعیہ کی طرف ان کی رہبری صرف الہام اور ذاتی رجحان سے ہو جاتی تھی ، ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا ۔

جب انسان کا مزاج اور رجحان شریعت الٰہیہ میں جذب ہو جاتا ہے ۔ تو وہی رجحان اور میلان ہوتا ہے شریعت جس کی متقاضی بنتی ہے ۔

صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے

ذیل میں ہم صدر اول کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف میں بتدریج تنگی کا ذکر کرتے ہیں ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے ، بلکہ صحابۂ کرام (رضوان اللہ علیہم) رسول اللہؐ کو جو فعل جس طرح کرتے دیکھتے بس اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے ۔ ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون فعل کس درجہ کا ہے ؟ کس فعل کو آپؐ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت ؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے ؟ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا ، وہی سب کچھ اسی طرح صحابۂ کرام کیا کرتے تھے اور اتباع و پیروی کی یہی قسم انہیں

جان سے زیادہ عزیز تھی - (۱)

اگر کوئی ایسی صورت پیش آ جاتی جس میں رسول اللہؐ کا فعل یا آپ کی ہدایت نہ ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھکر فسئلوا اهل الذکر پر عمل کرتے تھے اور جن کے پاس علم ہوتا تھا وہ اس نئی صورت کو قرآن و حدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور مصرح حکم کی غرض اور علت تلاش کرکے اشتراک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیتے تھے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا :

اجتهد برایة وعرف العلة التی ادار رسول الله علیها الحکم فی منصوصاته فطرد الحکم حیثما وجدها لا یالوا جهدا فی موافقة غرضه علیه السلام (۲)

یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس علت کو معلوم کرتے جس کی بناء پر رسول اللہ نے منصوصات میں حکم کو چلایا ہے، پھر جہاں وہ علت پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کر دیتے، البتہ حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے تھے -

صحابۂ کرامؓ کے بعد حضرات تابعینؒ کا دور آیا - انہوں نے رسول اللہؐ کی حدیث اور صحابہؓ کے اقوال و افعال خود صحابہؓ سے حاصل کئے اور حالات و مسائل کا تجزیہ کرنے میں غور و فکر

۱- الانصاف از شاہ ولی اللہؒ ص ۲ - نیز حجة الله البالغه ص ۱۴۰ -

۲- حجة الله البالغه ص ۱۴۰ -

اور تدبر کر کے وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہؓ نے کیا تھا یہاں تک کہ :

و کان سعید بن المسیب و ابراھیم و امثالھما جمعوا ابواب الفقہ اجمعھا و کان لھم فی کل باب اصول تلقوھا من السلف (۱)

حضرت سعید بن مسیبؓ اور ابراھیمؒ وغیرہ نے فقہ کے ابواب جمع کیے اور اس سلسلے میں ان کے پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انھوں نے صحابہ سے حاصل کیا تھا ۔

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انھوں نے اپنے پیشروؤں کی پوری زندگی اور سارے حالات و مسائل کو عقل و بصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدوین عمل میں آئی ۔

صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا

ھر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان " فقہ کا تدریجی ارتقاء " کے نام سے بعد میں آئے گا ، یہاں صرف یہ بتانا ھے کہ اس صدر اول میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا ، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ھے :

ان الفقہ فی الزمان القدیم کان متنا ولا لعلم الحقیقۃ وھی الالھیات من مباحث

قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں الٰہیات ، اللہ کی ذات و صفات سے بحث ہو)

۱- ایضاً ص ۱۴۳ ۔

الذات والصفات و علم الطريقة وهي مباحث لمنجيات و المهلكات و علم الشريعة الظاهرة (۱)	اور علم طریقت (جس میں نجات دینے والے اور ہلاکت میں ڈالنے والے اعمال و افعال) سے بحث ہو اور علم شریعت ظاہرہ (جس میں ظاہری احکام ومسائل) سے بحث ہو ، سب کو شامل تھا ۔

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا اس میں کہ جملہ دینی علوم شامل تھے اور یہ لفظ سب کو حاوی تھا ۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

> ”فقہ ملکۂ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت ، اسرار معرفت اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے ، نیز (نت نئے) فروعی مسائل کے استنباط اور ان کی باریکیوں کا علم ہوتا ہے ۔ جو شخص اس دینی بصیرت اور ملکۂ استنباط کا حامل ہوتا ہے ، وہ فقیہ کہلاتا ہے ۔“ (۲)

مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے :

والفقہ معرفة النفس ما لها و ما عليها (۳)	فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفع پہنچائیں اور ان کی جو نقصان پہنچائیں ۔

۱۔ شرح مسلم الثبوت ص ۱۰ و حاشیہ شرح تلویح ص ۱۰ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ۳۔ ایضاً ۔

باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے
علل و اسباب سے ہے ۔ جو شخص مذکورہ چیزوں
میں زیادہ مشغول و منہمک رہتا ہے بس وہی
فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے ۔'' (۱)

ایک اور موقع پر اظہار ناراضگی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے :

'' فقاہت '' حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں
لینذروا قومھم (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں)
بیان کیا گیا ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل
ہوتا ہے جب کہ صدر اول کی فقہ پر عمل
درآمد ہو ۔

طلاق ، عتاق ، لعان وغیرہ فروعی مسائل سے
یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا ہے ، بلکہ بسا
اوقات صرف ان ہی مسائل کی طرف دائمی توجہ
دل کو سخت بناء دیتی ہے اور خوف الہی جاتا
رہتا ہے ، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے
مفتیوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان
کا دل سخت ہو چکا ہے اور خوف خدا رخصت
ہوگیا ہے ۔'' (۲)

مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور
ہوا اس کی مختلف تعریفیں اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں ۔ ان میں

۱۔ احیاء العلوم ۔ ۲۔ احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۴ ۔

سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف درج ذیل ہے :

والفقه حکمة فرعیة شرعیة (۱) — "فقه" شرعی قوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے ۔

عام فقہاء سے یہ تعریف منقول ہے :

العلم بالاحکام الشرعیة عن ادلتها التفصیلیة (۲) — "فقه" شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے ، مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف سے کمتر ہے ، کیونکہ اس میں فقہ کو "حکمت" سے تعبیر کیا گیا ہے جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے ۔ فقہ کا یہ مقام بھی غنیمت ہے کہ اس میں کسی قدر ملکۂ استنباط وغیرہ کا مفہوم ملحوظ ہے ، لیکن ذیل کی تعریف نہایت ہی مایوس کن ہے ۔

الفقه مجموعة الاحکام المشروعة فی الاسلام — شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے ۔

اس تعریف میں فقہ "مجموعۂ احکام" کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے برائے نام ہے ۔ اصولیین نے اسی مرحلہ کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے :

ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال فی المسائل (۳) — پھر جب علوم علم نہ باقی رہے بلکہ صنعت میں تبدیل ہوگئے تو فقہ کا استعمال صرف مسائل میں باقی رہ گیا ۔

۱۔ مسلم الثبوت ص ۴ ۔ ۲۔ نورالانوار وغیرہ ۔ ۳۔ شرح توضیح ص ۲۷۔

فقہی مباحث کی تقسیم

تجریدی عمل اور فقہ کے صنعت میں تبدیل ہونے کے بعد فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے :

(۱) عبادات ۔ وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے ہیں اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویۂ نگاہ کا تعین کرتے ہیں ۔

(۲) معاملات ۔ معاشرتی اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لئے مقرر ہیں ، مثلاً خرید و فروخت ، عاریت ، امانت ، ضمانت وغیرہ ۔

(۳) مناکحات ۔ نسل انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جن میں نکاح ، طلاق ، عدت ، نسب ، ولایت ، وصیت ، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں ۔

(۴) عقوبات ۔ اس میں جرائم اور ان کی سزا سے بحث ہوتی ہے ۔ قتل ، چوری ، تہمت وغیرہ ، اسی طرح قصاص ، تعزیرات ، خوں بہا وغیرہ ۔

(۵) مخاصمات ۔ اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے ۔

(۶) حکومت و خلافت ۔ اس میں قومی و بین الاقوامی معاملات ، صلح و جنگ کے احکام ، وزارت ، محاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں ، ان کو بیان کیا جاتا ہے ۔ ان مباحث کا تذکرہ کتاب السیر اور کتاب الاحکام السلطانیہ میں آتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ فقہ بیک وقت وجود میں نہیں آ گیا ہے ، بلکہ حالات و تقاضہ کی مناسبت سے بتدریج ترقی کرنا اور مختلف مرحلات سے گذرنا اس کے لئے ناگزیر تھا ۔ ذیل میں یہ بحث کسی قدر تفصیل سے ذکر کی جاتی ہے ۔

(۴)

فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقاء

بتدریج ترقی کے لحاظ سے فقہ اسلامی چار دور میں تقسیم ہے :

(۱) فقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں ۱۰ھ تک ۔

(۲) فقہ عہد صحابہ میں ۱۴ھ تک ۔

(۳) فقہ صغار صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں دوسری صدی ھجری کی ابتداء تک ۔

(۴) فقہ دوسری صدی ھجری کی ابتداء سے چوتھی صدی ھجری کے تقریباً نصف تک ۔

پہلا دور

پہلا دور زندگی کے جواہر کو نشو و نما دینے کا تھا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہ سے متعلق جملہ امور آپ کی ذات مبارک سے وابستہ تھے ۔ قانون سازی ، فتاویٰ ، فیصلے وغیرہ کے فرائض آپ خود بنفس نفیس انجام دیا کرتے تھے ۔ فقہ کی نہ باقاعدہ ترتیب و تدوین ہوئی تھی ۔ اور ضروریات زندگی محدود ہونے کی بناء پر نہ اس کی ضرورت ہی تھی ۔

یہ دور زندگی کے ”جواھر“ کو نشو و نما دینے اور اسلامی کاز کو آگے بڑھانے کا تھا ، اس بناء پر لوگوں کی ساری توجہ جہاد

اور عمل پر مرکوز تھی ، دیگر مسائل کی طرف انہیں سوچنے کی فرصت ھی نہ ملتی تھی - ایک صالح اور سادہ اجتماعی زندگی کے جو مسائل و مصالح ہو سکتے ھیں بس وہ تھے اور انہیں کے مثبت و منفی دونوں پہلوؤں کی وضاحت تک رسول اللہؐ کی تعلیمات محدود تھیں -

لیکن یہ تعلیمات عموماً اصولی اور دستوری رنگ میں تھیں جنہیں بنیاد بنا کر قانون کی عمارت تیار کی جاتی ھے - بہت سی جزئیات کی تشریحات ایسی تھیں جو بڑی حد تک حالت و زمانہ کے تقاضا پر مبنی تھیں - کبھی تو رسول اللہؐ نے نیا قانون نافذ فرمایا تھا اور اکثر جو قوانین موجود اور مروج تھے انہیں میں معمولی ترمیم و اصلاح کے بعد قبول فرما لیا تھا -

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے - (۱) قرآن حکیم اور (۲) تشریحات نبوی - قرآن حکیم میں اصول و دستور کے علاوہ وہ مصالح اور مسائل بھی بیان کئے گئے ھیں جو ایک صالح سوسائٹی کے لئے درکار ھیں - بیان کی صورت یہ تھی کہ جیسی جیسی ضرورت پیش آتی رھتی اسی لحاظ سے احکام آتے رھتے اور خطرات کے انسداد کے لئے بھی احکام دئے جاتے رھے ، تاکہ خطرہ آنے سے پہلے ھی اس کے انسداد کی تدبیر نکالی جا سکے - سوالات کا سلسلہ بہت کم تھا اور نہ عموماً اس کی ضرورت پڑتی تھی -

تشریحات نبوی میں بھی یہی رنگ غالب تھا - ضرورت کے موقع پر یا غلط فہمی میں مبتلا ہونے کے اندیشہ سے رسول اللہؐ قرآن حکیم میں بیان کئے حکم کی تشریح فرما دیتے تھے اور موقع و محل کی تعیین کر دیتے تھے ، البتہ رسول اللہؐ کا فعل اتنا جامع اور الٰہی

حکمت عملی کے ہم آہنگ تھا کہ وہ تمام ضرورتوں کو پورا کرتا رہتا تھا۔ اس بناء پر بھی قولی تشریح کی زیادہ ضرورت نہ پیش آتی تھی۔

رسول اللہ ؐ اور صحابہ کے کام کی تفصیل

اس لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل کام تھے (۱) تعلیم کتاب (۲) تشریح کتاب جس میں مختلف انداز سے حکمت کی تعلیم شامل تھی اور (۳) تزکیۂ نفس، اس کا کوئی نپاتلا طریقہ مقرر نہ تھا، بلکہ نفسیات اور مزاج کی مناسبت سے احکام اور ہدایات پر عملدرآمد کرانے ہی سے کامیابی حاصل ہو جاتی تھی۔ رسول اللہ ؐ کی صحبت اور اسلامی معاشرتی زندگی کے تقاضے و مطالبے ہی اس قدر مؤثر تھے کہ ان پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا ہونے سے زندگی کا سانچہ یکسر بدل جاتا تھا۔ (۴) مجموعی حیثیت سے ایک ایسی جماعت کی تیاری جو نبوت کے بعد نبوت کے فرائض نبوت ہی کے نقشہ کے مطابق انجام دے سکے۔ (۵) جماعت کی عملی زندگی کی ایسی تربیت جو ہر موڑ اور ہر موقف سے گذر کر اسلامی کاز کو برابر آگے بڑھاتی رہے۔

صحابہؓ کرام رسول اللہ ؐ سے قرآن حکیم (کتاب) کی تعلیم حاصل کرتے تھے جس میں یاد کرنا، سمجھنا اور عمل کرنا سب شامل ہے، نیز رسول اللہ ؐ کی قولی و فعلی تشریحات سے استفادہ کر کے اپنی زندگی میں ان کو جذب کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جو خصوصی ہدایتیں تزکیہ و اصلاح وغیرہ سے متعلق ہوتی تھیں ان سب کو وہ حرز جان بناتے تھے اور جانی و مالی ہر بڑی سے بڑی قربانی کے ذریعہ نبوی مشن اور اسلامی کاز کو وہ آگے بڑھاتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اسی وقت تشریف لے

گئے جب کہ آپ نے ہر طرح سے اطمینان حاصل کر لیا کہ اسلام کی بنیادیں ہر حیثیت سے مکمل ہو گئی ہیں ۔ ایک طرف قانون کو منضبط و مدون کرنے کا پورا خاکہ آپ نے تیار فرما دیا اور دوسری طرف اس کو نافذ کر کے بعد کے لئے عملی راہیں پیدا فرما دیں ، نیز نمونہ کے طور پر ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل فرمائی جو قانون کے اتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھا ۔

دوسرا دور

دوسرے دور میں سیاسی و اجتماعی بہت سے مسائل ابھر آئے تھے

فتوحات کی کثرت اور مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ کی وجہ سے اس دور میں نئے نئے سیاسی و اجتماعی مسائل ابھر آئے ۔ حالات و زمانہ کے تقاضا کی نئی نئی کروٹوں نے اجتماعی مسائل حل کرنے کے لئے نئے نئے زاویۂ نگاہ پیدا کر دئے ۔ لازمی طور سے پہلے دور کا جو مجموعہ موجود اور سینوں میں محفوظ تھا اس کو اس حد تک وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ موجودہ ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کسی اور روشنی سے استفادہ کی ضرورت نہ باقی رہے ۔

اجماع اور رائے کا اضافہ

چنانچہ اس دور میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر مسائل حل کرنے کے لئے دو چیزوں کا اضافہ ہوا ۔ (۱) اجماع اور (۲) رائے کا استعمال ۔ ان دونوں سے کام لینے کی ترغیب قرآن و سنت میں موجود تھی ۔ چوں کہ رسول اللہؐ کے بعد موجودہ دور کے حضرات ہی دین الٰہی کے اصل محافظ اور امین تھے اور رہتی دنیا تک ان

کے عمل سے استفادہ نبوت کے نقشہ میں داخل تھا اس بناء پر ان حضرات نے اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے فقہ کو وسیع کرنے کی راہیں کھولیں اور بعد والوں کے لئے بہت کچھ سرمایہ جمع کر دیا ۔

اس دور میں اجماع کو منظم شکل دی گئی ۔ صورت یہ ہوئی کہ صاحب صلاحیت لوگوں پر مشتمل ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی اور حتی الامکان ایسے لوگوں کو باہر جانے سے بھی روک دیا گیا ۔ اس کے بعد جو بات قرآن و سنت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں باہمی رائے اور مشورہ سے طے پاتی وہ قانون کا درجہ حاصل کرتی تھی ۔

رائے کے استعمال کے لئے فقہی قواعد و اصول بعد میں منضبط ہوئے ہیں ، اس دور میں رائے کا استعمال مقاصد شریعت اور اصول دین کے ماتحت ہوتا تھا اور جو رائے آزادانہ استعمال کی جاتی یا اس کی وجہ سے کسی اصول کلیہ پر زد پڑتی تو اس پر سخت نکیر کی جاتی تھی ۔

اس دور میں بھی فقہ واقعاتی اور عملی رہا ، نظری نہ بن سکا

مذکورہ دونوں ماخذ کے اضافہ کے باوجود اس دور میں بھی فقہ عملی اور واقعاتی رہا ۔ جو ضرورت پیش آتی یا جو مسئلہ حل طلب ہوتا بس اسی کو طے فرما لیتے ۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات و مسائل کی طرف توجہ کرنے کی انہیں فرصت ہی نہ تھی ۔ گونا گوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہوگئی تھیں کہ ان پر قابو پا لینا ہی اہم کارنامہ تھا ۔

اس دور کے بعض مسائل میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہوا جس کے اسباب درج ذیل تھے ۔

صحابہ کے درمیان اختلاف کے اسباب

(۱) قرآن حکیم کے سمجھنے میں اختلاف جس کی بناء پر فتویٰ میں اختلاف ناگزیر تھا ۔ یہ چند صورتوں پر مبنی تھا :

(الف) قرآن حکیم میں ایسے لفظ کا آنا جو کلام عرب میں دو معنوں میں مستعمل تھا جیسے لفظ "قرء" ہے بعض صحابہ نے ایک معنی میں لیا اور بعض نے دوسرے معنی میں استعمال کیا ۔

(ب) دو مختلف حکم اس قسم کے ہونا کہ ایک حکم کے بعض اجزاء کو بھی دوسرے حکم میں شامل کرنے کی گنجائش ہو ۔ اس طرح بھی دونوں حکموں کا بعض اجزاء میں تعارض ہو ۔ ایک سے کوئی بات ثابت ہوئی اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہوا ۔ مثلاً جس عورت کا شوہر مرگیا ہو اس کی عدت کے متعلق جو آیت ہے اس کی رو سے چار ماہ دس دن عدت ہے ۔ آیت مطلق ہے جس کی بناء پر یہ گمان ہوتا ہے کہ حاملہ عورت کا بھی یہی حکم ہے ، لیکن طلاق والی حاملہ عورت کے بارے میں جو آیت ہے اس میں اس کی عدت وضع حمل بیان ہوئی ہے ۔ اس بناء پر جس حاملہ عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے وہ دونوں آیتوں کے تحت آسکتی ہے ۔ ایک کے اعتبار سے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہونی چاہیے اور دوسری کے اعتبار سے وضع حمل ہونی چاہیے ۔ بعض صحابہ کا فتویٰ پہلی آیت کے مطابق تھا اور بعض کا دوسری کے مطابق تھا ۔

(ج) موقع و محل کی تعیین کے بارے میں اختلاف ۔ حضرت عمرؓ کے دیگر صحابہ سے بیشتر اختلاف اسی پر مبنی ہیں ۔

(۲) حدیث کی لا علمی کی وجہ سے فتووں میں اختلاف ۔ بعض

حدیثیں ایسی تھیں جو عام طور پر لوگوں کو یاد تھیں یارسول اللہؐ کا عمل لوگوں کے سامنے تھا اور بعض ایسی تھیں جو کم لوگوں کو یاد تھیں یا دو چار صحابیوں کے سامنے رسول اللہؐ کا عمل تھا اور بقیہ لوگ ان سے ناواقف تھے ۔ عمومی حیثیت سے حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج نہ تھا ، نیز کسی کتاب میں حدیثیں مدون بھی نہ تھیں کہ جن کی طرف رجوع کرنا آسان ہوتا ۔

(۳) حدیث کے قبول کرنے میں اختلاف ۔ کسی کو پہونچے ہوئے ذریعہ پر اعتماد حاصل ہو جاتا اور کسی کو اعتماد نہ ہوتا تھا جس کی بناء پر فتووں میں اختلاف ہوتا تھا ۔

(۴) رائے کی وجہ سے اختلاف ۔ صحابہ نے رائے کے استعمال میں مصالح ، اصول دین اور فقہ کی روح کو سامنے رکھا تھا ۔ قاعدہ قانون ان کے زمانہ میں زیادہ نہ مقرر ہوئے تھے ۔ استحسان اور استصلاح کی صورتوں کا ثبوت بھی ان کے یہاں ملتا ہے ۔ چونکہ احکام کے موقع و محل کو انھوں نے اپنی نظروں سے دیکھا تھا ، مزاج شناش نبوت بن کر نظام تشریعی کو سمجھا تھا اس بناء پر ان کی رائے اور بعد والوں کی رائے میں فرق کرنا لازمی ہے ۔ پھر تمام صحابہ ایک ہی حیثیت سے مصلحت پر نظر ڈالنے کے پابند نہ تھے ، بلکہ مصالح پر مختلف لوگ مختلف حیثیات سے نظر ڈالتے تھے جس کی بناء پر فتووں میں اختلاف ناگزیز بن جاتا تھا ۔

چونکہ اس دور میں فقہ واقعاتی اورعملی تھا اس بناء پر اختلاف بھی محدود تھا ۔ باھمی مشورہ اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد جو مسئلہ حل کیا جاتا اس میں اختلاف کا سوال ھی نہ تھا ۔

اس دور کے مشہور ترین حضرات جو فقہ میں زیادہ ماھر اور رمز شناس تھے درج ذیل ھیں : حضرت ابوبکرؓ ، حضرت عمرؓ ،

حضرت عثمانؓ ، حضرت علیؓ ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ ، حضرت معاذ بن جبلؓ ، حضرت ابی بن کعبؓ ، حضرت زید بن ثابتؓ ۔

مسلم جماعت تین فرقوں میں تقسیم ہو گئی

(۴) سیاسی حیثیت سے مسلم جماعت کا ذیل کے تین فرقوں میں منقسم ہونا بھی فقہ پر کافی اثر انداز ہوا ہے ۔

(۱) جمہور مسلمان جنہوں نے حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی خلافت پر اتفاق کر لیا تھا ۔

(۲) شیعہ جو حضرت علیؓ اور اهل بیت کی محبت پر قائم تھے ۔

(۳) خوارج جو حضرت عثمانؓ ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ تینوں کو نا پسند کرتے تھے ۔

اختلاف جس حیثیت سے بھی ہو اس کا اثر ظاہر ہونا فطری ہے ۔ مذکورہ اختلاف اگرچہ سیاسی تھا لیکن روایت اور رائے کی وقعت جتنی موافقین کی ہوتی تھی ، مخالفین کی اتنی نہ تھی جس کی بناء پر فتاویٰ میں اختلاف ہوتا تھا ۔ جو لوگ پارٹی بندی کے افسانہ سے واقف ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اکثر و بیشتر پارٹیاں سیاسی نوعیت کی ہوتی ہیں ، مذهبی رنگ محض مقصد کے حصول کے لیے اختیار کرتی ہیں اور مذہب کو آلہ کار بناتی ہیں ۔ فرقہ بندی و پارٹی بازی کی یہ تاریخ نہایت درد انگیز ہے کہ تقریباً ہر ایک کا پس منظر سیاسی رہا ہے اور ہر دور میں سیاست کی قربان گاہ پر مذہب کی نذر پیش کی گئی ہے ۔

تیسرا دور

تیسرا دور فقہ کا تاسیسی دور تھا

یہ دور حضرت معاویہ رض کی حکومت ۴۱ ھ سے شروع ہو کر دوسری صدی ہجری کی ابتداء تک رہتا ہے ۔ فقہ کی ترتیب و تدوین کا پورا مسالہ اسی دور میں تیار ہوا تھا ۔ اس بناء پر اس کو ترتیب و تدوین کا تاسیسی دور کہنا زیادہ مناسب ہے ۔

اس دور کی امتیازی چیزیں

اس دور کی درج ذیل خصوصیات فقہ پر بھی اثر انداز ہوئی ہیں ۔

(۱) مسلمانوں کی باہمی فرقہ بندیاں ۔ فرقوں کے رجحانات و میلانات ایک حد تک باہم مختلف ہونے کی وجہ سے اپنے اپنے فرقہ کے آدمیوں کو ترجیح دیتے تھے ۔

(۲) مرکز میں پہلی جیسی جاذبیت نہ باقی رہنے کی وجہ سے نیز ''اسلامی کاز'' کو آگے بڑھانے کی غرض سے علماء و فقہاء مختلف ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کر لی تھی ۔ ان حضرات کی تعلیم و تربیت سے تابعین کی ایک جماعت تیار ہوئی تھی جو صحابہ کے بعد صحیح معنوں میں ان کی جانشین ثابت ہوئی ۔ ان میں سے بعض تابعی ایسے بھی تھے جو بجا طور پر فتویٰ وغیرہ میں صحابہ کے ہم پلہ تھے ۔

(۳) احادیث کی روایت کا سلسلہ قائم ہوا اور حدیث کا عام رواج ہوا ۔ صحابہ رض کے زمانہ میں ایک حد تک اس پر پابندی تھی ۔ لوگوں کے سامنے رسول اللہ ص کا عمل موجود تھا ۔ اس بناء پر زیادہ

ضرورت بھی نہ تھی - اب نظام تشریعی کی نوک پاک درست رکھنے کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ رسول اللہ ؐ کے قول و فعل اور رسول اللہ ؐ کی وہ زندگی جو صحابہ نے اپنے اندر سرایت کی تھی تعلیم و تربیت کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ عام کی جائے - چنانچہ صحابہ نے حاصل کردہ تمام خبروں ، نیز اپنی پاکیزہ زندگی کو تابعین طرف کی منتقل کیا اور وہ امور و مسائل بھی ان کے گوش گذار کیے جن سے رسول اللہ ؐ کے بعد صحابہ کو سابقہ پڑا تھا اور خلفاء راشدین کے زمانہ میں لوگ اس پر کار بند تھے -

(۴) غیر عرب لوگوں کی تعلیم و تربیت سے آراستہ ایک بڑی جماعت تیار ہوئی اور اس نے تمام اسلامی شہروں میں تعلیم و تربیت کے مرکز قائم کئے - یہ حضرات اپنی صلاحیت کے لحاظ سے عرب کے مقابلہ میں کم نہ تھے ، بلکہ بعض مورخین کا خیال ھے کہ فقہ اور روایت میں عجم کا حصہ عرب سے زیادہ ھے - اگر زیادہ نہ بھی ہو تو برابر کی شرکت میں کوئی کلام نہیں ھے - اس طرح غیر عربی ممالک کے لوگوں کو نظام تشریعی سمجھنے' اس کا تجزیہ کرنے اور نئے انداز سے سوچنے کے کافی مواقع فراھم ھوئے -

(۵) رائے اور حدیث کو استعمال کرنے کی حد میں اختلاف رونما ھوا جس کی بناء پر دو مختلف گروہ بن گئے - ایک گروہ انہیں احادیث کو سامنے رکھکر فتویٰ دیتا تھا جو موجود تھیں اور اس کو مل سکتی تھیں - اس بناء پر اس کا دائرہ نسبۃً تنگ اور محدود تھا - دوسرا گروہ شریعت کو عقلی اور اصولی معیارسے دیکھتا تھا اور حدیث نہ ملنے کی صورت میں رائے استعمال کرتا تھا — اس بناء پر اس کا دائرہ نسبۃً وسیع تھا اھل حجاز کا رجحان اول کی طرف تھا اور مرکز مدینہ تھا اور اھل عراق کا دوسرے کی طرف تھا اور

مرکز کوفہ تھا۔ ظاہر ہے کہ حجازیوں کو حدیث حاصل کرنے میں جتنی سہولتیں تھیں عراقیوں کو اتنی میسر نہ تھیں۔ البتہ صحابہ کے مختلف ممالک میں منتشر ہونے کے بعد حجازیوں کیلئے بھی پہلی جیسی سہولتیں نہ رہ گئی تھیں۔ اس وقت ملکوں اور شہروں میں ایسے روابط نہ تھے کہ جن کی بناء پر حدیثی مسائل کی باہمی شیرازہ بندی کی جا سکتی ــ بخلاف رائے سے کام لینے والے گروہ کے کہ وہ علل واسباب کا سراغ لگا کر اصول کے تحت بڑی حد تک احکام و مسائل کی شیرازہ بندی کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ پہلے کے مقابلہ میں اس گروہ کو تمدنی زندگی اور گوناگوں احوال و مسائل سے زیادہ سابقہ تھا ــ بیرونی اثرات یہاں کافی تھے۔ مختلف تمدن اور مختلف مکتب فکر کے لوگ موجود تھے۔ اس بناء پر لازمی طور سے دونوں کی نگاہوں میں بڑا فرق ہوگا اور فتاویٰ و فیصلہ میں اختلاف ہوگا ــ

قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا

اس دور میں قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا۔ فقہاء پر نئے نئے مسائل کا دباؤ ایسا پڑا کہ انہیں مذکورہ اصولوں کے بغیر چارہ ہی نہ تھا۔ اہل حدیث کے بعض حضرات نے اس کے خلاف سخت آواز اٹھائی، حتیٰ کہ قیاس کے استعمال تک کو ناجائز بتایا، لیکن عملی زندگی سے انہیں اگر ایسا ہی سابقہ پڑتا جیسا کہ ان حضرات کو پڑا تھا تو بڑی حد تک اختلاف کی نوعیت میں فرق ہو جاتا۔ یہی وجہ تھی کہ اختلاف میں شدت زیادہ دنوں تک نہ باقی رہ سکی تھی، بلکہ کچھ دنوں کے بعد ان کے شاگردوں کے درمیان باہمی استفادہ کا سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔

اس دور کے مشہور ترین فقیہ و مفتی درج ذیل ہیں۔

مدینہ کے مشہور فقیہ و مفتی

مدینہ کے فقیہ و مفتی —

(۱) ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ (۳) حضرت ابو ہریرہؓ (۴) حضرت سعیدؓ بن مسیب مخزومی (۵) حضرت عروہؓ بن زبیر بن عوام (۶) حضرت ابوبکرؓ بن عبدالرحمان (۷) حضرت علیؓ بن حسینؓ (۸) حضرت عبیداللہؓ بن بن عبداللہؓ بن عتبہ بن مسعود (۹) حضرت سالمؓ بن عبداللہ بن عمر (۱۰) حضرت سلیمانؓ بن یسار (۱۱) حضرت قاسمؓ بن محمد بن ابوبکر (۱۲) حضرت نافعؓ (۱۳) حضرت ابن شہابؓ زہری (۱۴) حضرت ابو جعفر محمدؓ بن علی بن حسین (۱۵) حضرت ابوالزنادؓ عبداللہ بن ذکوان (۱۶) حضرت یحییٰؓ بن سعید انصاریؓ (۱۷) حضرت ربیعہؓ بن ابی عبدالرحمان۔

مکہ اور کوفہ کے مشہور فقیہ و مفتی

مکہ کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ (۲) حضرت مجاہدؓ بن جبیر (۳) حضرت عکرمہؓ (۴) حضرت عطاءؓ بن ابی رباح (۵) حضرت ابو الزبیر محمد بن مسلم —

کوفہ کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت علقمہ بن قیس النخعی (۲) حضرت مسروق بن اجدع (۳) حضرت عبیدہ بن عمر سلمانی (۴) حضرت اسود بن یزید نخعی (۵) حضرت شریح بن حارث کندی (۶) حضرت ابراھیم بن یزید نخعی (۷) حضرت سعید بن جبیر مولٰی والبہ (۸) حضرعامر بن شراحیل۔

بصرہ وشام کے مشہور فقیہ و مفتی

بصرہ کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت انس بن مالک انصاریؓ خادم رسول اللہ صلعم (۲) حضرت ابوالعالیہ (۳) حضرت ابوالشعثاء جابر بن زید (۴) حضرت محمد بن سیرین (۵) حضرت حسن بن ابی الحسن یسار (۶) حضرت قتادہ بن دعامہ ۔

شام کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت عبدالرحمان بن غنم اشعریؓ (۲) حضرت ابو ادریس خولانی (۳) حضرت قبیصہ بن ذویب (۴) حضرت مکحول بن ابو مسلم (۵) حضرت رجاء بن حیوۃ الکندی (۶) حضرت عمر بن عبدالعزیز بن مروان ۔

مصر و یمن کے مشہور فقیہ و مفتی

مصر کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۲) حضرت ابوالخیر مرشد بن عبداللہ (۳) حضرت یزید بن ابی حبیب ۔

یمن کے فقیہ و مفتی

(۱) حضرت طاؤس بن کیسان جندی (۲) حضرت وہب بن منبہ (۳) حضرت یحییٰ بن ابی کثیر ۔

اس دور میں فقہ کے مختلف اسکول قائم نہ تھے

مذکورہ تمام حضرات فقہ اور روایت میں مشہور تھے اور مختلف شہر کے لوگوں کے مرکز توجہ تھے ۔ فقہ کے مختلف اسکول اس دور میں قائم نہ ہوئے تھے، بلکہ جو شخص جس سے چاہتا فتویٰ حاصل

کرتا تھا اور وہ اپنے صوابدید کے مطابق اس کا جواب دیتا تھا ۔ اگر ایک کے پاس تشفی نہ ہوتی یا مزید تحقیق درکار ہوتی تو دوسرے مفتی کے پاس جاکر وہی فتویٰ معلوم کر لیا جا تا تھا ۔ یہ کوئی عیب کی بات نہ سمجھی جاتی تھی ۔
مفتی و فقیہ حضرات کے علاوہ مختلف شہروں میں سرکاری طور پر قاضی بھی مقرر تھے اور قرآن و حدیث کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ اگر ان دونوں میں انہیں حکم نہ ملتا یا مزید وضاحت کی ضرورت ہوتی تو مشہور فقہاء سے فتویٰ لے کر یا اپنی رائے سے اجتہاد کر کے فیصلہ کرتے تھے اور کبھی خلافت سے بذریعہ خط و کتابت دریافت کرتے تھے ۔

خارجی اور شیعہ فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی

اس دور میں خارجی اور شیعی فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی ۔ خارجی بہت سے دینی امور میں اپنی راہوں پر سختی کے ساتھ قائم رہے ۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ حدیث قبول کرنے میں انہیں لوگوں کو ان کی نظر میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی تھی جو ان کے دوست اور ہم خیال تھے ۔

شیعیوں میں مختلف فرقہ پیدا ہوئے اور ان لوگوں نے غیر شیعی حضرات سے استفادہ کو زیادہ اہمیت نہ دی ۔ غرض اسی طرح ہر فرقہ نے اپنے اپنے امام سے روایت و فقہ حاصل کرنے کو ترجیح دی ۔

تدوین حدیث اور وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہوا

ایک طرف حدیث کی با قاعدہ تدوین کے لیے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جد و جہد شروع کی اور تمام ملک کے لوگوں کو لکھا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں تلاش کر کے انہیں جمع

کرو کیوں کہ مجھے علم اور علماء کے فنا ہو جانے کا خوف معلوم ہوتا ہے''۔

وضع حدیث کے اسباب

اور دوسری طرف جھوٹی حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج ہؤا۔ اس کے درج ذیل اسباب تھے:۔

(۱) بددین قسم کے لوگ دین کی تحقیر کے لئے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۲) جاھل صوفی اور عبادت گذار نیکی اور دینداری کا کام سمجھ کر مذھبی ترغیبات اور فضائل سے متعلق حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۳) کم ظرف اور بے استعداد محدثین شہرت حاصل کرنے کے لئے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۴) بدعت کے مبلغین اور مذھب کے متبعین اپنے اپنے مسلک پر دلیل قائم کرنے کے لئے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۵) بعض لوگ اھل دنیا کو خوش کرنے اور ان کے کاموں پر شرعی دلیل قائم کرنے کی غرض سے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۶) بعض لوگ ضعیف اور کم زور متن کے لئے مشہور اور صحیح سند گھڑتے تھے اور بعض سند کو الٹ پلٹ کر اس میں کچھ ترمیم کر دیتے تھے جس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ ان کی کہی ہوئی بات پر کسی قسم کا الزام نہ آنے پائے یا لوگ نئی دریافت سے متحیر اور ششدر ہو کر علمی بلندی تسلیم کر لیں۔

(۷) اسی مقصد کی غرض سے بعض لوگوں نے جن حدیثوں کو خود نہیں سنا تھا اور جن راویوں سے خود ملاقات نہ کی تھی ان کے بارے میں وہ جھوٹے دعوے کرتے تھے کہ میں نے اپنے کان سے سنا ہے یا میں نے خود راوی سے ملاقات کی ہے۔

(۸) بعض لوگ صحابہ کے اقوال ، عرب کے مقولے ، حکماء کے حکمت آمیز قصوں کو رسول اللہؐ کی طرف منسوب کرتے تھے۔

اچھی خاصی تعداد حق پرست لوگوں کی تھی

(۹) مختلف فرقہ کے لوگ اپنے اپنے عقاید و اعمال کی تائید میں حدیثیں وضع کرنے لگے تھے۔ ظاہر ہے کہ کسی دور میں بھی نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں نہ اس دور میں سب یکساں تھے۔ رسول اللہؐ کے زمانہ سے قرب کی بناء پر اچھی خاصی تعداد حق پرستوں اور دین و ایمان پر قربان ہو جانے والوں کی موجود تھی۔ کچھ ایسے بھی تھے جو مذکورہ قسم کی حرکتیں کر کے اس روشنی کو مدھم کرنا چاہتے تھے۔ وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہو جانے کی وجہ سے محدثین کے لئے تدوین حدیث کا کام نہایت مشکل اور سخت بن گیا تھا۔ ان حضرات نے تدوین حدیث کے مرحلہ میں آمیزشوں سے حدیث کو کس طرح پاک کیا ؟ اور کس قدر کامیابی حاصل کی ؟ وہ تاریخ کا نہایت اہم باب ہے۔

چوتھا دور

چوتھے دور کی بنیاد تیسرے میں پڑ چکی تھی

بنیاد تیسرے دور میں پڑ چکی تھی اور فقہ کی باقاعدہ تدوین اس دور میں ہوئی ۔ جلیل‌القدر امام اور پیشوا جن کے مقلدین اطراف عالم میں پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے اپنے امام کی طرف منسوب فقہ پر عمل پیرا ہیں ، اسی دور کے ہیں ۔

اس دور کی امتیازی خصوصیات

اس دور میں درج ذیل خصوصیات فقہ پر کافی اثر انداز ہوئیں :—

(۱) تمدن کی وسعت ۔ اس کی وجہ سے نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں اور غور و فکر کے لئے نئے میدان سامنے آئے ۔

(۲) عمومی حیثیت سے علمی حرکت ۔ یونانی علوم و فنون کی ترویج ہوئی اور ایک دوسرے سے استفادہ کے مواقع فراہم ہوئے ۔

تدوین حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا

(۔) تدوین حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا اور تقریباً تمام اسلامی شہروں میں تدوین کی طرف توجہ دی گئی ۔ اس سلسلہ میں کام کرنے والے خصوصی حیثیت کے حامل درج ذیل اصحاب تھے :—

(۱) مدینہ میں امام مالک بن انس ۔

(۲) مکہ میں عبدالملک بن عبدالعزیز ۔

(۳) کوفہ میں سفیان ثوری ۔
(۴) بصرہ میں حماد بن سلمہ اور سعید بن ابی عروبہ ۔
(۵) واسط میں ہشیم بن شبیر ۔
(۶) شام میں عبدالرحمن وزاعی ۔
(۷) یمن میں یعمر بن ارشد ۔
(۸) خراسان میں عبداللہ بن مبارک ۔
(۹) رے میں جریر بن عبدالحمید ۔

تدوین کے اس ابتدائی دور میں عموماً ایک قسم ، مثلاً نماز روزہ وغیرہ سے متعلق حدیثوں کو سلسلہ وار جوڑ دیا جاتا تھا ، نیز حدیث کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال مخلوط طریقہ پر جمع کرنے کا رواج تھا ۔ حدیث کی نسبت رسول اللہؐ کی طرف ہوتی اور صحابہ و تابعین کے اقوال کی نسبت ان کی طرف کی جاتی تھی ۔

تدوین کے دوسرے مرحلہ میں لوگوں نے اقوال و احادیث الگ الگ نقل کئے اور ایسی کتابیں مسانید کے نام سے مشہور ہوئیں ، مثلاً مسند عبداللہ بن موسیٰ کوفی ، مسند امام احمد بن حنبل ، مسند اسحاق بن راہویہ ، مسند عثمان ابن ابی شیبہ ، مسند مسدد بن مسرھد بصری ، مسند اسد بن موسیٰ المصری ، مسند نعیم بن حماد ۔

ان تمام حضرات نے اس کا بھی اہتمام کیا تھا کہ ایک راوی کی ساری روایتیں اسی راوی کے تحت بیان کی جاتی تھیں ، مثلاً مسند ابوبکر صدیق جس میں ابوبکر سے مروی تمام روایتیں بیان کی گئی تھیں ۔

تیسرے مرحلہ میں اس عظیم‌الشان ذخیرہ سے انتخاب میں نہایت چھان بین کی گئی ۔ اس طبقہ کے سرخیل محمد بن اسمعیل بخاری اور مسلم بن حجاج نیشاپوری ہیں ۔ ان دو بزرگوں نے نہایت چھان بین کے بعد اپنی کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم تالیف فرمائی ۔

ان کے علاوہ ابو داؤد ، ترمذی ، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی بڑی حد تک انہیں دونوں بزرگوں کے نقش قدم پر چل کر اس اہم کام کو انجام دیا ۔ صحاح ستہ کے نام سے انہیں کی کتابیں مشہور ہیں ۔ ان کے علاوہ اور حضرات بھی ہیں جنہوں نے حدیث کی کتابیں تالیف کی ہیں ، لیکن جتنی شہرت ان حضرات کو حاصل ہوئی دوسروں کو نہ ہو سکی ، اگرچہ بعض حیثیات سے دوسرے بھی زیادہ شہرت کے مستحق تھے ۔

جرح و تعدیل کا فن اس دور میں مدون ہؤا

ایک اور طبقہ نے حدیث کے راویوں کے حالات کی چھان بین کو اپنا مطمح نظر بنایا ۔ اس نے راویوں کے حالات کی پوری تحقیق کی ۔ اخلاق حالت ، حافظہ ، ضبط کی طاقت وغیرہ پر تفصیلی معلومات فراہم کیئے ۔ یہ حضرات رجال جرح و تعدیل کے نام سے مشہور ہیں ۔

جرح و تعدیل کے اعتبار سے کچھ راوی ایسے ہیں جن کی تعدیل وغیرہ پر سب کا اتفاق ہے ۔ ان کی روایت کا درجہ اونچا ہے ۔ کچھ ایسے ہیں جن میں سقم کی وجہ سے ان کے چھوڑ دینے پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ ایسے ہیں جن کے بارے میں خود اصحاب جرح و تعدیل کا اختلاف ہے ۔ بہر حال اس دور میں علم حدیث ایک مستقل فن بن گیا تھا اور اس کے بارے میں ہر حیثیت سے بحث و مباحثہ اور تحقیق کا سلسلہ قائم ہؤا تھا اور بہت سے لوگ اسی خدمت کے لئے وقف تھے ۔

اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور مواد فقہ میں اختلاف ہؤا

(۴) اصول فقہ کی تدوین اسی دور میں ہوئی ، لیکن فقہ کے

مواد کے بارے میں اختلاف ھؤا ۔ اس کی درج ذیل چند صورتیں تھیں ۔

(ا) حدیث کی حجیت اور اس سے فقه کے استنباط میں کسی فقیه نے کلام نہیں کیا ، البته اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ھؤا ھے اور ھر فقیه نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کئے ھیں ۔ چند آدمیوں نے حدیث ھی کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ لیکن جمہور فقہاء سے ان کا کوئی تعلق نه تھا ، بلکه انہوں نے ان پر سخت تھا نکیر کی تھی ، حتٰی که امام شافعیؒ وغیرہ نے انکار حدیث کے طریقه کو ضلالت و گمراھی کا طریقه قرار دیا ھے ۔

(ب) قیاس اور استحسان کے ماخذ قرار دینے میں اختلاف ھؤا ۔ محدثین نے قیاس کے زیادہ استعمال پر پابندی لگانے کی کوشش کی اور امام شافعیؒ نے استحسان کی تردید کی ۔ ظاھریه (امام داؤد ظاھری کی طرف منسوب) نے قیاس کا نہایت شدت کے ساتھ انکار کیا ۔ (ھر ایک کی تعریف فقه اسلامی کے ماخذ میں آئے گی ۔

اس میں شک نہیں که قیاس سے اس دور میں بہت زیادہ کام لیا گیا تھا ۔ احناف کا حصه اس میں بہت زیادہ ھے ، حنابله اور مالکیه کا ان کے مقابله میں بہت کم ھے اور شوافع کا ان دونوں کے درمیان ھے ۔

(ج) اجماع کی شرطوں میں اختلاف ھؤا جس کی بناء پر مسائل ثابت کرنے میں مختلف زاویۂ نگاہ پیدا ھوئے ۔

(د) حکم کے ثبوت کے درجه اور طریقه میں اختلاف ھؤا که مثلاً کس طرح وجوبی حکم ثابت ھوتا ھے اور

کس طرح غیر وجوبی حکم کا ثبوت ہوتا ہے ۔ فقہاء نے اس کے قاعدے و ضابطے مرتب کئے ۔

(٥) فقہاء نے اصول فقہ پر بہت سی کتابیں لکھیں اور نہایت کامیاب طریقہ پر اس فن کو مدون کیا جس سے بعد کے لوگوں کو رہبری حاصل ہوئی اور اسی کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط و استخراج کرتے رہے ۔

(٦) قرآن و سنت کے اسلوب بیان اور قوت مطالبہ وغیرہ پر نظر کر کے فرض ، واجب ، سنت ، مستحب مندوب وغیرہ کی اصطلاحیں مقرر کی گئیں ۔

مشہور فقہاء کی تفصیل

اس دور کے مشہور فقہاء حسب ذیل ہیں :—

(١) امام ابو حنیفہ ۔ ان کے زمانہ میں کوفہ میں تین اور بڑے فقیہ تھے ۔

(١) سفیان بن سعید ثوری ۔

(٢) شریک بن عبداللہ نخعی ۔

(٣) محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ۔

امام ابو حنیفہ اور ان حضرات میں علمی بحثیں ہوتی رہتی تھیں ۔

امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں درج ذیل کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی :—

(١) ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری ۔

(٢) محمد بن حسن بن فرقد شیبانی ۔

(٣) زفر بن ہذیل بن قیس کوفی ۔

(٤) حسن بن زیاد لولوئی کوفی ۔

(۲) امام مالک بن انس بن ابی عامر ، محدثین اور فقہاء دونوں گروہ میں ان کے شاگرد ھیں کیوں کہ ان میں محدث اور فقیہ دونوں کے وصف موجود تھے—اصول "مصالحہ مرسلہ" سے امام مالک نے فقہ کو کافی وسیع بنایا ھے -

(۳) امام محمد بن ادریس شافعی جو امام شافعی کے نام سے مشہور ھیں ان کے شاگرد عراق اور مصردونوں جگہ کافی تعداد میں موجود تھے -

(۴) امام احمد بن حنبل بن ھلال - ان کے بھی محدثین اور فقہاء دونوں گروہ میں کافی شاگرد ھیں -

شہرت کے عمومی اسباب

یہ چاروں امام وہ ھیں جن کے مسلک نے شہرت حاصل کی ، ان کی فقہ مدون کی گئی اور باقی رھی - شہرت کے عمومی اسباب حسب ذیل تھے :—

(۱) ان حضرات کی تمام رائیں جمع کر لی گئی تھیں - پہلے دور کے لوگوں کو یہ بات نہ حاصل تھی - اس بناء پر مستقل رائے کی حیثیت سے ان کے مقابلہ میں ان کو شہرت حاصل نہ ھوئی -

(۲) ان کے شاگردوں کو سوسائٹی میں اونچا درجہ حاصل ھؤا ، پھر جب انہوں نے اپنے استادوں کی رائیں نقل کیں تو نہایت وقعت کی نظر سے دیکھی گئیں -

(۳) شاگردوں نے ان کی رائے کی اشاعت و حمایت میں کافی زور لگایا -

(۴) بعض مسلک اپنی وسعت اور ان میں ضرورتوں کے زیادہ پوری ہونے کی وجہ سے حکومت کے قانون بن گئے تھے -

فرقہ زیدیہ اور امامیہ کی شہرت ہوئی

اس دور میں شیعوں کے دو فرقوں اور ان کے مذہبوں نے شہرت حاصل کی (۱) شیعہ زیدیہ اور (۲) شیعہ امامیہ -

(۱) زیدیہ فرقہ زید بن علی بن حسین کی طرف منسوب ہے - اس کے اماموں میں اجتہاد کی شرط ضروری ہے - یہی وجہ ہے کہ ان میں بکثرت امام اصحاب الرائے پیدا ہوئے - ان میں زیادہ مشہور یہ ہیں :—

(۱) الحسن بن علی بن الحسن زید -
(۲) الحسن بن زید بن محمد -
(۳) قاسم بن ابراهیم -
(۴) ہادی یحیٰی بن الحسن بن القاسم -

(۲) شیعہ امامیہ - اس فرقہ کی بنیاد اس بات پر تھی کہ امام معصوم ہوتے ہیں اور حضرت علیؓ رسول اللہؐ کے وصی ہیں - اثنا عشریہ کے سب سے بڑے امام اس دور میں ابو عبداللہ جعفر صادق تھے اور ان کے والد ابو جعفر محمد ابو باقر -

فقہ کے بعض مذاہب فنا ہوگئے

فقہ کے بعض مذاہب ایسے بھی ہیں جن کے ماننے والے موجود تھے اور ایک زمانہ تک ان کی پابندی کی جاتی رہی ، لیکن

بعد میں دوسرے مذاهب ان پر غالب آ گئے اور یہ فنا ہو گئے ۔ ان میں کے چند مشہور فقیہ امام یہ ہیں ۔

(۱) ابو عبدالرحمٰن بن محمد اوزاعی ۔
(۲) ابو سلیمان داؤد ظاہری ۔
(۳) ابو جعفر محمد بن جریر طبری ۔

اس دور میں فقہ ایک حد تک نظری اور تخئیلی بن گیا

اس دور میں فقہ عملی اور واقعی نہ رہا ، بلکہ ایک حد تک نظری اور تخئیلی بن گیا ، یعنی واقعات و مسائل کے پیش آنے سے پہلے فرض کر کے ان کے متعلق احکام بیان کئے جانے لگے ۔ اس سلسلہ میں فقہاء عراق سب سے بازی لے گئے ۔ ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ نسلیں گذرنے کے بعد بھی شاید ان کی ضرورت نہ پڑے ۔ اس طریق کار سے ایک طرف فقہ نہایت وسیع اور ضخیم بن گیا اور دوسری طرف بعد کے لوگوں میں اعتماد اور سہل پسندی پیدا ہو گئی ۔ (۱)

فقہ اسلامی کا یہ مجموعہ موجود و محفوظ ہے اور نہایت قیمتی مباحث پر مشتمل ہے ۔ ذیل میں ہم فقہ اسلامی کے ماخذ بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ مجموعہ فقہ وجود میں آیا تھا ۔

۱- پوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ فقہ اسلامی (مؤلفہ علامہ محمد حضرلی) مقدمہ مسلم اور تذکرۃ الموضوعات وغیرہ ۔

(۴)

فقہ اسلامی کے ماخذ

فقه اسلامی کے ماخذ، اس کی تعریف اور ماخذ کی قسمیں

"ماخذ" سے وہ ذرائع مراد ھیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ھے یا وہ مقامات ھیں جہاں سے قانون دلائل کے ساتھ حاصل کئے جاتے ھیں۔ جس فن میں ان ذرائع اور مقامات سے بحث ھوتی ھے وہ "اصول فقه" کہلاتا ھے۔ کتابوں میں یہ تعریف مذکور ھے:

ھو علم بقواعد یتوصل بھا التی استنباط الاحکام الفقھیة عن دلائلھا (۱)	"اصول فقه" چند ایسے کلی اصول کا علم ھے کہ ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے استنباط کا طریقہ معلوم ھو۔

یہ فن قوانین کے استنباط کے لئے ضابطہ کا کام دیتا ھے اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین اسلام ھی کی مرھون منت ھے، لیکن عرصہ سے استعمال نہ ھونے کی وجہ سے جدید ترتیب و تنظیم کی ضرورت ھے کہ ارتقاء پذیر ذھن اور ارتقاء پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

۱- مسلم الثبوت ص ۶ و شرح توضیح۔

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں ۔
(١) ماخذ صوری (٢) ماخذ مادی ۔

(١) ماخذ صوری قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا جواز اور اثر حاصل کرتا ہے ۔

(٢) ماخذ مادی قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے ۔ (١)

اس طرح ایک کے ذریعہ مواد کی فراہمی ہوتی ہے اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے ۔ فقہ اسلامی کا ماخذ صوری مسلم کے لئے اللہ کی رضاء و خوشنودی حاصل کرنا ہے اور غیر مسلم کے لئے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہے جس طرح دنیاوی و ملکی قوانین کا ماخذ صوری ہر مذہب و ملت کے لئے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہوتا ہے ۔

فقہ اسلامی کے بارہ (١٢) ماخذ

فقہ اسلامی کے مادی ماخذ عمومی حیثیت سے بارہ (١٢) ہیں :
(١) قرآن حکیم ۔ (٢) سنت ۔ (٣) اجماع ۔ (٤) قیاس ۔ (٥) استحسان ۔ (٦) استدلال ۔ (٧) استصلاح ۔ (٨) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں ۔ (٩) تعامل ۔ (١٠) عرف اور رسم و رواج ۔ (١١) ما قبل کی شریعت ۔ (١٢) ملکی قانون ۔

اصول فقہ کی کتابوں میں صراحۃً صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض ماخذ کو بعض میں داخل سمجھا گیا ہے اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کر کے ان کی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ان کے عموم میں بقیہ داخل ہو جاتے

١- اصول قانون ص ١٨٩ ۔

ہیں ، مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان ، استصلاح وغیرہ داخل ہیں ۔ اجماع میں تعامل اور رسم و رواج داخل ہیں ۔ ما قبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے ۔ ملکی قانون تعامل میں شمار ہو سکتے ہیں ۔ رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہوگا ، ورنہ وہ سماع پر محمول حدیث کے ذیل میں آ جائیں گی ۔ استدلال بھی قیاس کے قریب ہے ، اگرچہ اس کا مفہوم قیاس سے زیادہ وسیع ہے ۔ پہلے چاروں ارکان میں درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہے ، بلکہ اصل ماخذ صرف قرآن ہے ، سنت بھی اسی کی تشریح اور عملی زندگی میں متشکل کرنے کے لئے اسی کی تعبیر ہے ۔ اسی بناء پر سنت میں بعض تشریحات وقتی اور مقامی ہیں اور بعض اصولی اور دوامی ۔ تشکیل قانون کے مرحلہ میں یہ دونوں حیثیتیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں ۔ اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی مقررہ بنیادوں پر ہوئی ہے اور یہی زاویۂ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہو سکتا ہے (اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی) ۔

قانون روما کے ماخذ کی تفصیل

اس موقع پر قانون روما کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی اور مزید وضاحت کا باعث ہوگا ، اس لئے ذیل میں اس کو نقل کیا جاتا ہے ۔ مختلف مراحل سے گذرنے کے بعد قانون روما کے مندرجۂ ذیل ماخذ بن گئے تھے :

(۱) ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے ۔ اس کا نام جس سویلے پیا پیریانس (Jus Civile Papirianus) ہے ، (۱) ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (Fas)

۱- خصوصی قانون روما ص ٥ ۔

کہتے تھے ۔

(۲) فقہا و مجتہدین کے فتاویٰ ۔

یہ فقہاء تین جماعتوں میں منقسم کئے گئے ھیں :

(۱) احبار اور فقہائے سلف ۔ یہ حضرات قانون مندرجہ " دوازدہ الواح " کی تشریح کرتے تھے۔ ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چلکر بالکل نئے قواعد کا ایک بہت بڑا مجموعہ ترق پا گیا تھا ۔

(۲) فقہائے متقدمین ۔ متاخرین سے ممیز کرنے کے لئے انہیں متقدمین کہا جاتا ھے ۔ ان کے درج ذیل کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلاء جیسی معلوم ھوتی ھے ، مثلاً (أ) قانونی معاملات سے متعلق سوالات کے جواب دینا (ب) مقدمه کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفادات کی نگہداشت کرنا (ج) عدالت میں مقدمه کی پیروی کرنا (د) کبھی یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے تھے اور بعض خاص صورتوں میں تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے ، لیکن زیادہ تر وھی کام سپرد تھے ، جو پہلے بیان ھوئے ھیں ۔

(۳) مستند مجتہدین ۔ یہ فقہاء مستند اصول قانون کے زمانہ کے ھیں ۔ یہ زمانہ دوسری صدی عیسوی کی ابتدا سے شروع ھوتا ھے ۔ ان کے حسب ذیل کام تھے ۔

(۱) رومی قانون کی ترق ۔

( ) مجموعہ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا ۔

(۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا ۔

(۳) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین ۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی۔

(٤) مجلس عوام ۔ اس میں شرفاء اور عوام دونوں شامل تھے۔ یہ مجلس در اصل اس تقسیم پر مبنی تھی جو رومی باشندوں کی اضلاع کے لحاظ سے کی گئی تھی ۔

(٥) تجاویز سینات (Senate) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں قنصل سینات کے غور کے لئے اپنی تجاویز پیش کرکے ان کی رضامندی سے جاری کرتا تھا ۔ یہ مجلس رومی قبائل کے اکابرین سے تشکیل پاتی تھی اور اس کا کار منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا تھا ۔ بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی ۔

(٦) فرامین شاهی ۔ گذشتہ صورتوں کو بھی حاوی ہے ۔

(٧) مجسٹریٹ کے اعلانات و جرائد جو وقتاً فوقتاً وقتی یا دوامی (تامدت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے ۔

(٨) رسم و رواج ۔ یہ سب سے قدیم ماخذ ہے اور ہر دور میں اس کا وجود موجود رہا ہے ۔ (١)

قانون روما کے ماخذ میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے ۔ اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں ۔

فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے :

١۔ قرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے ۔ یہ اصول

١۔ خصوصی قانون روماتا ص ٣٤ ۔

و کلیات کی کتاب ہے ۔ اس میں الٰہی حکمت عملی اور دستور (Constitution) سے بحث ہے ۔ جزوی قوانین کی تفصیل بہت کم ہے ، جیسا کہ علامہ شاطبیؒ کہتے ہیں :

القرآن علی اختصاره جامع ولا یکون جامعا الاوالمجموع فیه امور کلیات (۱)	قرآن حکیم مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے اور یہ جامعیت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس میں کلیات بیان ہوئے ہوں ۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں :

تعریف القرآن بالاحکام الشرعیة اکثره کلی لا جزئی و حیث جاء جزئیا فاخذ لا علی الکلیة (۲)	قرآن حکیم میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان ہوئے ہیں ۔ جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے وہ کسی حکم کلی کے ماتحت ہے ۔

قرآن حکیم چوں کہ الٰہی سلسلۂ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے اس بناء پر اس کی تعلیمات و تفہیمات کا ہر دور اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا ۔ یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی تھی کہ ہر شعبۂ زندگی کے حدود و اربعہ بتا کر اس کے خطوط کھینچ دئے جاتے ، سرحد پر سنگ نشان کھڑے کر دئے جاتے اور ان میں رنگ بھرنے کا کام حال اور زمانہ کی ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی ہوئی حکمت عملی کے مطابق متعینہ حدود و خطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی ۔ اس طرح دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی اصول و کلیات اور

۱- الموافقات ج ۳ ص ۳٦٧ - ۲- ایضاً ۲٦٦ ص -

اوامر و نواھی اپنی جگہ ثابت و قائم رہتے اور اس کی تعبیر ، نیز عملی شکل میں متشکل کرنے کی صورتیں ارتقاء پذیر معاشرہ کے ساتھ بدلتی رہتیں ، اور اگر بالفرض ابتدا ھی میں ساری جزئیات بیان کر دی جاتیں اور عملی شکل کے سارے خاکے تیار کر دیے جاتے تو ایک تو اس کی دستوری پوزیشن نہ باقی رہتی اور دوسری بڑی بات یہ ھوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ھو جاتی اور ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ھو کر رہ جاتی اور پھر اس میں جمود و تعطل پیدا ھو کر ارتقاء پذیر معاشرہ کو سمونے اور اقتضاء و مصالح کو انگیز کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ھو جاتیں ۔

قرآن حکیم الٰہی حکمت عملی اور بنیادی اصول کی کتاب ھے ' اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ھے

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ زمین میں اللہ کی نیابت و امانت ھو گی اور زیادہ سے زیادہ الٰہی صفتوں کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر خلق کے مادی و روحانی فوائد کا بندوبست کرے گی اور یہ بات بھی بتادی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لئے شورائی نظام ھونا چاھئے ۔ اس کے علاوہ اس سلسلہ میں اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کردی ، لیکن یہ تفصیل نہیں بتائی کہ شورائی نظام کا انعقاد کس طرح ھو؟ حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ھو یا شاھی ؟ آمرانہ ھو یا فوجی ڈکٹیٹر شپ ؟ رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ھو؟ وغیرہ ۔ غرض طریق کار

کی جزئیات سے قرآن نے تعرض نہیں کیا ، کیوں کہ اس کو اصل بحث مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول سے ہے ۔ اس کے ذرائع اور طریق کار کیا ہوں؟ اس کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے ۔ قرآن حکیم کا مقصد اس کے بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقۂ کار اور جیسے نظام حکومت سے حاصل ہوگا وہ قرآنی حکومت ہو گی ۔ موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت نام رکھے یا آمریت ، افراد کی رائے شماری سے یہ کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے ۔

اس بارے میں فقہاء و صلحائے امت نے جزئیات کی تفاصیل بتا کر جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہمیں حق ہے کہ ان جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیش نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضا کے مناسب طریقۂ کار کی جزئیات مرتب اور مدون کریں ۔ اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی نہ ہوگی، بلکہ معاشرہ کی حالت پر موقوف ہوگی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا ۔

در اصل طریقۂ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا بقول " ہیگل " عوامی روح پر موقوف ہے ، نہ کہ کسی ملک کی نقالی پر ۔ اس لئے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہوگی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی ، تو لازمی طور سے پرانے طریقۂ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی ۔

فقیہ کے لئے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ کی تشریحات کا جاننا ضروری ہے

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق

فقہی احکام سے ہے اور یہ حصہ متفرق پانچ سو آیتوں کے قریب ہے ۔ اس سے متعلق حسب ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے ۔

(۱) ناسخ و منسوخ ۔ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ ۔

(۲) مجمل و مفسر ۔ کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لئے کون سی آیت ہے ۔

(۳) خاص و عام ۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کون سی آیت خاص ہے اور کون عام ہے ۔

(۴) محکم و متشابہ ۔ کون سی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے اور کون سی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں کہ واضح طور پر ان کا ادراک ہماری دسترس سے باہر ہےاور ہماری ضرورت وذمہداری میں داخل نہیں ہے ۔

(۵) اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں ۔ فرض ، واجب ، سنت ، مستحب وغیرہ اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت ہے ، حرام ، مکروہ وغیرہ ۔ (۱)

فقہاء نے ان کے علاوہ اور بہت سی تشریحات کی ہیں اور استدلال و استنباط کے طریقے مقرر کئے ہیں ۔ وہ بھی نہایت اہم

۱۔ عقدالجید ص ٦ ۔

ھیں اور ایک مجتہد و فقیہ کے لئے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے ۔

چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد

فقہاء کے بیان کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی ، یہاں ہم چند مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ھیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور فقہ کی تدوین کے لئے ان کی رعایت ضروری سمجھی گئی ہے ۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم قرآن حکیم کی صورت میں جن تفہیمات و تنقیحات کو پیش کر رہے تھے ، وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ھی نئی کیوں نہ ہوں ، لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکلیہ نا آشنا ہوں ۔ اس بنیاد پر نزول قرآن کے حسب ذیل مقصد نکلتے ھیں :

(۱) ھدایت الٰہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا، اس کی تکمیل کرنا ۔

(۲) جس حصہ میں زیادتی یا کمی کر دی گئی تھی اس کو واضح کرنا ۔

(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا ۔

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا ۔

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کئے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ھیں :

(۱) یامرھم بالمعروف وہ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے ۔

(۲) ینہٰھم عن المنکر	" منکر " سے روکتا ہے ۔
(۳) یحل لھم الطیبات	" طیبات " کو لوگوں کے لئے حلال کرتا ہے ۔
(۴) یحرم علیھم الخبائث	" خبائث " کو ان پر حرام کرتا ہے ۔
(۵) یضع عنھم اصرھم	اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جس کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے ۔
(٦) والاغلل التی کانت علیھم $\frac{۷}{۱۵۷}$	ان بیڑیوں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے ۔

معروف اور منکر کی تشریح

" معروف " سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں اور " منکر " سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو ۔ ہدایت الٰہی کی شمع مسلسل روشن رہنے کی وجہ سے تاریخ کے ہر دور میں بڑی حد تک زندگی کے اخلاق اقدار کا تصور پایا جاتا رہا ہے اور مخرب اخلاق چیزوں سے ایک حد تک لوگ آشنا رہے ہیں ۔ یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے عمل چھوٹ گیا ہو اور بیرونی چیزوں کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو ۔

عرب کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں ۔ سیدنا ابراھیم علیہ السلام کے نام لیواؤں اورسیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اخلاق کی اھمیت اور مکارم اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں ۔ اس بناء پر مذکورہ " معروف " سے ذیل کی چیزیں مراد

ہوں گی -

(۱) وہ مکارم اخلاق جو عرب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے -

(۲) آسمانی شریعتوں کی بہت سی بچی کھچی باتیں جو الٰہی حکمت عملی کے مطابق تھیں -

(۳) مراسم و رواج اور وہ ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے -

اسی طرح ''منکر'' میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے خلاف تھیں - غرض اس تعارف کی بناء پر مذکورہ باتوں کی تعبیر ''معروف اور منکر'' سے کی گئی ہے - مفسر قرآن امام ابوبکر جصاصؒ نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور نکتہ کی بات کہی ہے :

والمعروف ما حسنه الشرع والعقل (۱)

معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے -

ایک اور جگہ ہے :

والمعروف هو ما حسن فی العقل فعله و لم یکن منکراً عند ذوی العقول الصحیحة (۲)

معروف وہ ہے جسکا کرنا عقل کے نزدیک پسندیدہ ہو اور عقل سلیم رکھنے والوں کی نظر میں وہ منکر میں داخل نہ ہو -

اس تصریح کی بناء پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم و رواج

۱- احکام القرآن - ۲- حوالہ بالا ج۳ ص ۳۸ -

اور ملکی قانون وغیرہ میں جو باتیں بھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیں گی ۔ قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے ، جس سے ملک کے قانون اور اچھے رسوم کی قدر شناسی اور حوصلہ افزائی کا ثبوت ملتا ہے ۔

امام ابوبکر رازیؒ نے زندگی کی تمام جہات کے لئے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے ۔

کلمة جامعة لجميع جهات الامر بالمعروف (۱)	یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو جامع ہے ۔

نیز الٰہی حکمت عملی کو برقرار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی و قومی تمام مصلحتوں اور فلاح و بہبود کے کاموں کو شامل ہے ۔ اس کی عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم سے یہ منقول ہے :

التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله (۲)	امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت

حکومتی اور قانونی سطح پر اس مختصر حکیمانہ ارشاد کا مفہوم نہایت وسیع باب کھولتا ہے اور غور و فکر کے لئے اقتضاء و مصالح کی نئی نئی شکلیں سامنے لاتا ہے ۔

طیبات اور خبائث کی تشریح

" طیبات " اور " خبائث " کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے ، بلکہ اس میں طبیعت سلیمہ کو مدار

۱- تفسیر کبیر جزو رابع ص ۱ و ۳۰۲ - ۲- حوالۂ بالا ۔

بنا کر اصول کے تحت مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے ، مثلاً :

المراد من الطیبات الاشیاء المستطابة بحسب الطبع (۱)

طیبات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں ۔

خبائث کے بارے میں ہے :—

کل ما یستخبثه الطبع و یستقذره النفس کان تناله سبباً لا لم (۲)

تمام وہ چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ خبیث اورگندی سمجھے اور نفس اس کو پلید جانے ۔ ایسی چیزوں کا استعمال تکلف ہی کا سبب بنے گا ۔

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ ہے

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرہ میں اختیار کی جا رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہنچ چکا تھا ۔ اگر ان کے یہاں زندگی کے بنیادی اقدار کا تخیل نہ موجود ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے آشنا نہ ہوتے تو ان تعبیرات سے اور زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا ۔ یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم خود بنفس نفیس تشریح و توضیح کے لئے موجود تھے ، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو

۱۔ حوالۂ بالا اور حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص ۲۵۷ ۔ ۲۔ تفسیر کبیر جزو رابع اور حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص ۲۵۷ ۔

مخاطب کرنے کے لئے مذکورہ تعبیرات کسی طرح مناسب نہیں قرار دی جا سکتی ہیں اور یہ اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے واقف رہے ہوں اور اس کے خد و خال ابھار دینے اور تھوڑی سی توجہ دلانے سے کما حقہ' واقف ہو جائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کی نوک پلک درست کر لیں۔

اصر اور اغلٰل کی تفسیر

''اصر'' اور ''اغلٰل'' کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں، جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت کرنی پڑے(۱) مولانا ابوالکلام نے اس کے ضمن میں درج ذیل باتیں لکھی ہیں :

> '' یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے؟ جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بیجا سختیاں، مذہبی زندگی کی نا قابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں، جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے۔ پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی۔ اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لئے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لئے کوئی

۱۔ نورالانوار ص ۱۷۱ -

سختی نہیں حنیفۃ السمحۃ لیلھا
کنھارھا " (۱)

نزول قرآن سے متعلق مذکورہ وضاحت کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان سے تائید

نزول قرآن سے متعلق مذکورۂ بالا تشریحات کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ محدث دھلویؒ کے اس بیان سے ہوتی ہے ۔

انہ صلی اللہ علیہ و سلم بعث بالملۃ الحنفیۃ الاسماعلیۃ (التی شاعت فی العرب) لاقامۃ عوجھا وازالۃ تحریفھا واشاعۃ نورھا وذالک قولہ تعالی مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ولما کان الامر علی ذالک وجب ان تکون تلک الاصول مسلمۃ و سننھا مقررۃ لان النبی اذا بعث الی قوم فیھم بقیۃ سنۃ فلا معنی لتغییرھا وتبدیلھا بل الواجب تقریرھا لانہ اطوع لنفوسھم واثبت عند الاحتجاج علیھم (۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اسماعیلی ملت حنیفی لیکر بھیجے گئے تھے (جو عرب میں جاری تھی) اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لئے ، اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لئے ، اس کی روشنی کو پھیلانے کے لئے قرآن حکیم کے اس قول ملۃ ابیک ابراھیم کا یہی مطلب ہے ۔ جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراھیمی کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے ثابت ہوں کیوں کہ پیغمبر جب کسی ایسی قوم

۱- ترجمان القرآن ج ۲ پ ۹ - ۲- حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۴ -

میں آتا ہے جس میں پہلی شریعت
کے کچھ طور طریقے باقی ہوتے
ہیں جن میں تبدیلی کی کوئی
ضرورت نہیں ہوتی تو اس کو
تبدیلی سے کچھ سرو کار نہیں
ہوتا ہے ، بلکہ وہ پیغمبر ان
طریقوں کو قائم رکھتا ہے - یہی
صورت لوگوں کی طبیعتوں کیلئے
زیادہ خوشگوار بنتی ہے اور اسی
کے ذریعہ ان پرحجت قائم ہوتی
ہے -

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ :

'' زمانۂ جاھلیت (رسول اللہ ؐ کے زمانہ) میں
لوگ انبیاء ؑ کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے
تھے - جزا و سزا کے قائل تھے - نیکی و بھلائی
کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے - ارتفاق ثانی و
ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے - البتہ دو گروہ
ان میں پیدا ہو گئے تھے - ایک فساق کا اور
دوسرا زنا دقہ کا - فساق پر حیوانیت اور بر بریت
کا غلبہ تھا اور زنا دقہ کی ذھنی و فکری زندگی
مسخ ہو گئی تھی - (۱)

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے :

و کثیراً ما یستدل ھذا النبی　　بسا اوقات آنے والا نبی اپنے

۱- حوالۂ بالا -

في مطالبة بما بقي عندهم من الشريعة الاولىٰ (۱) — مفہوم و مطالب کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں باقی رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کو ان کی اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے ۔

فبھدٰا ھم اقتدہ ۶/۹۰ — ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجئے

غرض رسول اللہؐ نے اس طرح الٰہی حکمت اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توضیحات کو سامنے رکھ کر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی تھی ۔

معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی احکام دو حصوں میں منقسم ہیں

(۲) معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات دو بڑے حصوں میں منقسم ہیں ۔

(۱) قوم ابھی ابتدائی مرحلہ سے گذر رہی تھی ۔ نہ اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور نہ اس کا اخلاق شعور ابھی بیدار ہوا تھا ۔ ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقائد و اعمال کی ضرورت تھی جو بڑی حد تک اس میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہو تاکہ فکری و عملی

۱۔ حوالۂ بالا ۹۰ ۔

انتشار ختم ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو ۔ پھر ایک مقصد و مرکز کے ماتحت متحد ہو کر آگے کے مراحل وہ طے کرے ۔ اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلم واقعات کا تذکرہ بھی ضروری تھا ، جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی شعور سے کام لینا سیکھے اور توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانے ۔ اس ابتدائی مرحلہ میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا ہے وہ توحید و رسالت ، جزا و سزا اور مکارم اخلاق وغیرہ کے بیان تک محدود ہے ۔ اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں ، مثلاً گذشتہ قوموں کے سبق آموز حالات و واقعات ، مذہبی تعلیم کی روح اور الٰہی حکمت سے خود ان کے انحراف کے نتائج وغیرہ ' ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے ۔

بہرحال اس مرحلہ میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ بڑی حد تک قوم کے نزدیک مسلم تھا ۔ اس کی اہمیت و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار اس کے لئے نہایت مشکل تھا ۔

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے ۔ اسی کی درستگی اور استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دار و مدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ آخر تک بھگتنا پڑتا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مکی دور کہلاتا ہے وار قرآن حکیم کا تقریباً $\frac{19}{30}$ حصہ اسی

دور کی نوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے ۔
اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں
اور خطاب عام طور پر " یاایہا الناس "
سے کیا گیا ہے ۔

(ب) قوم ایسے مرحلہ پر پہنچ گئی تھی کہ اس کی ذہنی فضا بڑی حد تک ہموار اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا ۔ حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علاحیدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا ۔ اس حالت کے لئے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی ہدایات درکار تھیں ۔ چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی مسائل ہیں اور خطاب بھی یا ایہا الذین آمنوا سے کیا گیا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کا یہ مدنی دور کہلاتا ہے اور اس دور کی آیتیں زیادہ تر طویل اور تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں ۔

اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا ہے ۔ ۱۳ سال مکی دور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دور کے ہیں ۔

دونوں دور کے احکام و نصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے

دونوں دور کے احکام و نصوص میں درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا اور ان میں غور و فکر کرنا ضروری ہے ۔

(۱) بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام میں انسانی طبیعت و مزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے ۔

(۲) آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں ؟

(۳) قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی ہے اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے مدارج سے گذارا گیا ہے -

(۴) ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے -

(۵) احکام میں وہ کون سی حکمت و علت مضمر ہے جس کی بناء پر وہ مادی اور روحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں -

(٦) اصول و کلیات میں کیا روح کار فرما ہے اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں ؟

(۷) جزوی قوانین کس روح کے مظہر ہیں ؟ اور ان میں معاشرتی اور رواجی حالت کا کس قدر اثر ہے ؟

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں اور کن میں صرف روح مقصود ہے ، قالب مقصود نہیں؟

اوامر و نواهی میں قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم حرج ہے

قرآن حکیم کی روح اور اصول وکلیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت و مزاج کے پیش نظر ذیل کے اصول کی رعایت لازمی قرار دی ہے -

(۱) عدم حرج (۲) قلت تکلیف
(۳) تدریج (۴) اور نسخ

عدم حرج

حرج کے معنی '' تنگی '' ھیں ۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے حرج کی تفسیر ضیق کے ساتھ مروی ھے (۱) ۔

مطلب یہ ھے کہ قوانین ایسے ھوں جن مین آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کہ تنگی اور ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باھر ھو اور اس کا مناسب حل نہ موجود ھو ۔ اس اصول کی تائید درج ذیل آیات و روایات سے ھوتی ھے ۔

(۱) يُرِيْدُاللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۲/۱۸۵ — اللہ آسانی چاھتا ھے ، دشواری اور تنگی نہیں چاھتا ھے ۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۲۲/۷۸ — اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی ھے ۔

مَا يُرِيْدُاللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ۵/۶ — اللہ یہ نہیں چاھتا کہ تمہیں کسی دشواری میں مبتلا کرے، بلکہ اس کا اصلی مقصد تمہیں پاک و صاف کرنا ھے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے

---

۱ ۔ ملاحظہ ھو تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ و حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰ ۔

وقت فرمایا :

(۱) یسراً ولا تعسرا و بشرا و لا تنفرا و تطا د عا و لا تختلفا (۱)	آسانی کرنا ، مشکل میں نہ ڈالنا ، رغبت دلانا ، نفرت نہ دلانا ، موافقت کے جذبہ کو فروغ دینا، اختلاف نہ ڈالنا ۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا :

(۲) بعثت بالحنفیة السمحة (الحدیث) ۔	میں آسان دین حنیفی دے کر بھیجا گیا ہوں ۔

دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں :

(۳) احب الدین الی اللہ الحنفیة السمحة (۲) (الحدیث) ۔	اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے جو آسان ہے ۔

ایک اور جگہ ہے :

لا ضرر ولا ضرار فی الا سلام (۳)	اسلام میں نہ تو کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے ۔

مسواک کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا :

(۵) لوکان ان اشق علی امتی لامرتھم بالمسواك عند کل صلوۃ (۴)	اگر مجھے اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا وجوبی حکم دیتا ۔

۱۔ بخاری و مسلم از مشکوۃ ص ۳۲۳ - ۲۔ بخاری شہاب الدین یسر
۳۔ مفتی و دار قطنی ۴۔ ترمذی و ابو داؤد ۔

کعبہ کے ایک حصہ (حطیم) کو خانہ کعبہ کے ساتھ نہ شامل کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے حضرت عائشہ رضؓ سے رسول اللہ نے فرمایا :

(٦) لو لا حدثان قومک بالکفر لنقضت الکعبة و نبیتها علی اساس ابراهیم (١)	اگر نئی نئی تیری قوم کفر سے اسلام میں نہ داخل ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو توڑ کر اساس ابراہیم پر اس کو بناتا (اور حطیم کو اس میں شامل کرتا)

انتخاب کے سلسلہ میں آپ کا عام دستور تھا کہ جب آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کا اختیار دیا جاتا تو آپ اس میں آسان تر کو اختیار فرماتے ، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہوتا ” و ما خیر بین شیئین الا اختار الیسر ھما مالم یکن اثماً “ (٢)

ان تشریحات کا یہ مطلب نہیں ھے کہ احکام کی بجا آوری میں معمولی تکلیف بھی نہیں اٹھانی پڑتی ھے یا کسی دشواری اور تنگی پیش آنے کی صورت میں بالکلیہ آزادی دے دی جاتی ھے اور اس کے مناسب حل کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں ہوتا ھے ۔ اگر ایسا سمجھا گیا تو انسان کے مکلف ہونے کے معنی ھی بیکار ہو جائیں گے اور احکام شرعیہ کا سارا وزن ختم ہو کر رہ جائے گا (تنگی و مشقت کی مزید تفصیل فقہی اصول و کلیات میں آئے گی)

١- مسلم ج ١ ص ٤٢٩ ۔

٢- ترمذی و بخاری ج ٢ ص ١٠٨٢ ۔

(۲) قلت تکلیف

دوسرا اصول قلت تکلیف ہے

یہ عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے ، کیونکہ قوانین میں جس قدر تنگیاں اور دشواریاں ہوں گی اسی قدر تکلیف میں زیادتی ہوگی ۔

درج ذیل آیات میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے ۔

(۱) لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھَا — اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا ۔

مفسرین نے آیت کا یہ مطلب بیان کیا ہے :

لا یکلفھا الا ما یتسع فیہ طوقہ و یتیسر علیہ دون مدی الطاقۃ والمجھور (۱) — اللہ انسان کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جتنی کہ اس کی طاقت کے موافق ہوتی ہے اور وہ آسانی کے ساتھ برداشت کر لیتا ہے ۔ ایسا نہیں ہے کہ انتہائی طاقت اور پورا زورلگانا پڑے ۔

دوسری آیت یہ ہے :

(۲) یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْکُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفاً — اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے اور (واقعہ یہ ہے کہ) انسان (طبیعت کا) کمزور پیدا کیا گیا ہے ۔

۴/۲۸

۱۔ تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۰۰ ۔

رسول اللہ کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے :

وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَ
غْلَالَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ

۷
۱۵۷

اللہ کا رسول اس بوجھ سے
نجات دلاتا ہے جس کے
نیچے وہ دبے ہوئے ہیں -

چوتھی آیت :

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا
لَاتَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ
تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَ اِنْ
تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ
يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَلَكُمْ

۵
۱۰۱

اے ایمان والو ان چیزوں
کے متعلق سوالات نہ کرو
کہ اگر تم پر ظاہر کر دی
جائیں تو تمہیں بری لگیں - اگر
قرآن کے نزول کے وقت ان
چیزوں کے متعلق سوال کرو
گے تو تم پر ظاہر کر دی
جائیں گی (لیکن اس کا نتیجہ
خود تمہارے لئے اچھا نہ
ہو گا -)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل فرمودات سے
مذکورہ اصول کی تائید ہوتی ہے - ایک موقع پر رسول اللہ نے فرمایا :

ان اللہ فرض فرائض
فلا تضیعوھا وحد حدودآ
فلا تعتدوھا وحرم
اشیاء فلا تنتہکوھا و

اللہ نے فرائض مقرر کئے
ہیں ان کو ضائع نہ کرو -
حدود مقرر کر دئے ہیں ان
سے آگے نہ بڑھو - جو چیزیں

مسکت عن اشیاء رحمة لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنها - (۱)

حرام کر دی ہیں ان کی پردہ‌دری نہ کرو اور جن چیزوں سے بغیر بھولے ہوئے خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی کرنے کے لئے ان کے متعلق کرید نہ کرو -

ایک جگہ آسانی اور سہولت کے ضمن میں ہے:

و انما هلک من کان قبلکم بکثرة سوالهم و اختلافهم علی انبیا لهم - (۲)

تم سے پہلے جو لوگ تھے وہ اپنے کثرت سوالات (مسائل) اور اپنے انبیاء سے اختلاف کرنے کی بناء پر ھلاک ہوئے -

ایک اور جگہ ہے:

ان الدین یسر و لن یشاد الدین احد الا غلبه - (۳)

دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آ جاتا ہے -

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ احکام و قوانین میں آسانی و سہولت ملحوظ ہونی چاہئے نہ کہ ایسی مشقت و تکلیف کہ انسان کی ہمت اور حوصلہ سے باہر ہو -

---

۱- دار قطنی از مشکوٰة کتاب الاعتصام - ۲- مسلم -
۳- بخاری و مشکوٰة باب قصد العمل -

تدریج

تیسرا اصول ''تدریج'' ہے

قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضا کے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں ۔ ابتدا میں مجمل احکام عقائد و عبادات سے متعلق تھے اور بعد میں مفصل احکام معاشرتی و تمدنی معاملات وغیرہ سے متعلق تھے ۔ قومی اور جاعتی زندگی کی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اس میں تحمل و انگیز کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی ، اسی مناسبت سے غذا اور دوا کی تجویز ہوتی رہی ۔ ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر رکھا گیا ۔ یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا کرتا رہا ۔ درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہا ، تا آنکہ بچہ اس قابل بن گیا کہ وہ غذا کو ہضم کر سکے ۔ پھر غذا کے دینے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی ، یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذاؤں کو ایک ہی وقت میں دینے کی کوشش کی گئی ۔ غرض مجموعی حیثیت سے اوامر و نواہی میں بتدریج ترقی کے مدارج طے کرائے گئے ، حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ اوامر اور شراب جوئے وغیرہ نواہی میں جو انداز اختیار کیا گیا ہے اور قوت ہضم کے عملی معائنہ کے بعد جن مختلف مراحل سے گذارا گیا ہے ، عہد نبوت کی تاریخ کا طالب علم ان سے بخوبی واقف ہے ۔

مذکورہ طریقۂ کار اور تدریجی ارتقاء قانون کی دنیا میں یہ ذہنیت پیدا کرانا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام

اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا ہے ، بلکہ اندر سے ابھرتا ہے اور ہر بن موۓ سے رس رس کر نکلتا ہے اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے ۔ تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے ، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

ان اللہ لم یدع شیئاً من الکرامة والبر ا لا اعطا ھذہ الامة و من کرامتہ و احسانہ انہ لم یوجب علیھم الشرائع دفعة واحدة و لکن او جب علیھم مرة بعد مرة (۱)

فضیلت و کرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمایا ہو ، یہ بھی اسی کا فضل و احسان ہے کہ شرائع (احکام) کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا ، بلکہ یکے بعد دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا ۔

اس سلسلہ میں حضرت عائشہ کی درج ذیل تصریح نہایت وقیع اور دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے :

انما نزل اول ما نزل سورة من المفصل فیھا ذکر الجنة والنار حتیٰ اذاثاب الناس الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول بشی لا تشربوا

پہلے مفصل (سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورت نازل ہوئی جس مین جنت و دوزخ (ترغیب و ترھیب) کا ذکر ہے ۔ پھر جب لوگ

۱- قرطبی ج ۳ ص ۵۲-

الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لاتزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابداً (۱)

اسلام پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے تو پھر حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے۔ اگر مثلاً شراب نہ پینے کا حکم اول ہی دن نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے۔ اسی طرح ابتداء ہی میں زناء چھوڑنے کا حکم نازل ہوتا تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز نہ باز آئیں گے۔

اس طریق سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقۂ کار اختیار کرنا چاہئے اور زیادہ زور تعلیم و تربیت (ذہنی فضا ہموار کرنے) پر دینا چاہئے ، نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جا سکے اور عمل میں زیادہ دشواری نہ ہو ، پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے ، زندگی کے مختلف گوشوں میں شرعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔

(۴) نسخ

چوتھا اصول نسخ ہے

نسخ کے دو مطلب ہیں۔

۱- بخاری ج۲ ص ۷۴۷ -

(۱) ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور
(۲) دوسرے یہ کہ حالات و تقاضا کے لحاظ سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے ، یعنی اگر وہ عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے ، مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے۔ غرض قاعدہ کے مطابق اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔ پہلے کا تعلق ما قبل کی شریعت سے ہے، جیسا کہ درج ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۔ ۲
۱۰۶

(ہمارا مقررہ قانون ہے) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ما قبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر ہے، جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں :

انما ذكر فيها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين (۱)

آیت میں نسخ کا تذکرہ ہے، اس سے مراد سابق انبیاء کی شریعتوں کا نسخ ہے۔

ابو مسلم اصفہانیؒ متوفی ۳۲۲ ھ کی بھی رائے ہے ، چنانچہ امام فخرالدین رازیؒ نے اپنی تفسیر میں قرآن حکیم کی ان آیتوں

۱۔ احکام القرآن ۔

کے ضمن میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے ، ابو مسلم کا قول عدم نسخ کے بارے میں نقل کیا ہے اور ان کی بیان کردہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے امام صاحب کا رجحان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے ۔

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت

اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہؐ سے ہے ، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی ۔ اسی بنا پر فقہا نے اس کا تذکرہ ''بیان'' کے ضمن میں کیا ہے (۱) ، نیز قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف سے جو معنی منقول ہیں ، وہ یہ ہیں :

ھو رفع الظاھر لتخصیص او تقیید او شرط او مانع فھذا اکثر من السلف یسمیه نسخاً (۲)	کسی تخصیص ، تقیید ، شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری حمل کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا نام نسخ رکھتے ہیں ۔

ایک اور موقع پر علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

ومن ادعامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحکم بجملة تارة و ھو اصطلاح المتاخرین و رفع دلالة العام و المطلق والظاھر	ناسخ منسوخ سے اکثر سلف کبھی تو بالکلیہ حکم کا نسخ مراد لیتے ہیں ، متاخرین کی یہی اصطلاح ہے اور کبھی عام، مطلق اور ظاہر وغیرہ کی ظاہری

۱۔ توضیح تلویح ص ۳۳ وغیرہ ۔ ۲۔ اعلام الموقعین ۔

و غیرها تارة اما بتخصيص
او تقييد او حمل مطلق
على مقيد و تفسيره و
تبيينه حتى انهم يسمعون
الا ستثناء والشرط والصفة
نسخاً لتضمن ذلك رفع
دلالةالظاهر و بيان المراد
بغير ذلك بل بامر خارج
عنه (۱)

دلالت کا '' رفع '' مراد لیتے
ہیں۔ اس کی چند صورتیں ہیں ۔
عام کی تخصیص ، مطلق کو مقید
کرنا یا مطلق سے مقید ہی مراد
لینا ۔ تفسیر ، تبیین ، حتیٰ کہ
استثناء ، شرط اور صفت کو
بھی نسخ کہتے ہیں ، کیونکہ
یہ سب ظاہری دلالت کی رفع
اور بیان مراد کو شامل ہوتے
ہیں جو ظاہر کے ماسواء بلکہ
اس سے خارج ہوتا ہے ۔

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بناء پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع اور محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکلیہ ختم کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ حالات و تقاضا کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع و تخفیف ، تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس صورت کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے ، جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے ۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے :

والثانی ان یکون شی مظنۃ

نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ

۱۔ حوالہ بالا ج ۱ ص ۳۹ ۔

مصلحة او مفسدة فيحكم عليه حسب ذلك ثم ياتی زمان لا يكون فيه مظنة لها فيتغير الحكم (۱)

کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے ، پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ حکم بدل جائے گا ۔

حقیقی نسخ اس کو اس بناء پر نہیں کہتے ہیں کہ مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بناء پر کسی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کر لی گئی ، پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات پھر ابھر آئے تو لازمی طور سے وہ عمومیت پھر واپس آ جائے گی - حقیقی نسخ اگر ہوتا جیسا کہ ما قبل کی شریعتوں میں ہوا ہے تو دوبارہ واپسی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا ۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقۂ کار ساجی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے اور قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے ۔

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہئے جس میں وہ نبض کی حرکت ، مریض کی حرارت ، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بناء پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اور اگر کبھی سابقہ حالت پھر واپس آ جاتی ہے یا کسی اہم مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں پھر استعمال کرانے لگتا ہے ، بعینہ اس کا یہی رویہ تجویز کی ہوئی غذا کے بارے میں ہوتا ہے ۔

۱- حجة الله البالغه ج ۱ ص ۱۲۲ -

نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح

قرآن حکیم کے مذکورہ طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کر سکتی ہے، جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل در آمد ہوتا رہا ہے اور قاضی بیضاوی کی درج ذیل تصریح میں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے:

و ذلک لان الاحکام شرعت والآیات نزلت لمصالح العباد و تکمیل نفوسهم فضلا من الله و رحمة و ذلک یختلف باختلاف الاعصار و الاشخاص کاسباب المعاش فان النافع فی عصر واحد یضر فی غیره (۱)

جواز نسخ اس لئے کہ اللہ کے فضل و مہربانی سے بندوں کے مصالح اور ان کے نفوس کی تکمیل کے لئے احکام مقرر ہوئے اور آیتیں نازل ہوئیں اور یہ مصالح اشخاص اور زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے معاش کے وسائل و ذرائع وغیرہ۔ بسا اوقات ایک زمانہ میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے میں مضر ہوتی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تفردات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں۔ وہ در اصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اسی اصول کے ماتحت

۱- بیضاوی ص ۹۸ -

روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لئے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے ۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل ، تبدل احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں " ماخذ قانون " کے زمرہ میں شمار کیا ہے ۔

فقہ کے ذخیرہ ردالمحتار وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بناء پر " قوت نفاذ " کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے ۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے ، البتہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ فقہا نے تعمیم و تخصیص وغیرہ کے جو قواعد مقرر کئے ہیں انہیں بالکلیہ نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے ۔

(۵) شان نزول

شان نزول سے خاص واقعہ نہیں ، بلکہ حالت و کیفیت مراد ہوتی ہے

قرآنی تصریحات میں موقع و محل کی تعیین اور حالات و تقاضا کی مناسبت عمومی حیثیت سے مکی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے اور خصوصی حیثیت سے شان نزول سے معلوم ہوتی ہے ، لیکن شان نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کئے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص واقعہ مراد نہیں ہوتا ہے ، بلکہ لوگوں کی وہ حالت و کیفیت

مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے اور جس پر وہ کلام بر سر موقع حاوی ہوتا ہے ، یعنی معاشرہ کو جو احوال و مسائل در پیش ہوتے ہیں ، یہ واقعات ان کی نمایندگی اور نشان دہی کر کے حالات کو سمجھنے کے لئے مواد کی فراہمی کرتے ہیں ۔

یہ نمائندگی اور نشاندھی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں اور اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ و معانی سے جو کچھ مترشح ہوتا ہے ، یہ واقعات اس کے خلاف کی نشاندھی کریں یا ان کے معتبر مان لینے میں کسی اصول کلیہ پر زد پڑنے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہو گی ، بلکہ قرآنی آیات ھی مستقل بالذات ہوں گی ۔ اسی بنا پر محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اصل شان نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے، نیز موقع و محل کی تعیین اور حالات کی مناسبت وھی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے مترشح ہو، جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے درج ذیل اشارات سے ہوتی ہے :

> " زرکشیؒ نے " برهان " میں لکھا ہے کہ صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی عام عادت یہ کہنے کی ہے کہ فلاں آیت فلاں بارے میں نازل ہوئی ۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے ۔ گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہے نہ کہ اس سے واقعہ کا نقل مقصود ہوتا ہے اور نہ یہ واقعہ بعینہ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہے ، .... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں

ہے کہ آیت اسی زمانہ میں نازل ہوئی ہو جس
زمانہ میں واقعہ پیش آیا ہے''(۱) ۔

آیات قرآنی سے شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال سے وضاحت

آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب جیسی ہے کہ وہ نسخہ دیکھ کر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لئے نسخہ لکھا گیا ہے اور دواؤں کے خواص و اثرات پر غور کرکے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کر لیتا ہے اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے ۔

قرآن حکیم کا اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول و کلیات ابھر کر سامنے آئیں گے جو مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال و استنباط میں سہولت ہوگی ، نیز موقع و محل پر منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریحی و تائیدی فائدے کے علاوہ نہایت اہم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی ، جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم کو حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی ۔

(٦) حکمت و علت

حکمت و علت کی دریافت کے لئے پورے نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے

قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور

---

۱ ۔ از مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۳ ۔

عمیق ہے - اسی کی وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں پایا ہے - اساطین امت نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت سے ہم آہنگ ثابت کر کے اس کی دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کو واضح کیا ہے - (۱) یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام پر گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں وہ نظام جڑ نہ پکڑے اس وقت تک حکمت و علت کی دریافت میں صحیح زاویۂ نگاہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے - زاویۂ نگاہ کے سلسلہ میں حسب ذیل چیزیں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزاء و سزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلۂ ہدایت اور اس کا بتدریج ارتقاء، ملی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ (تفصیلی بحث قیاس کے باب میں آئے گی)

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں علتیں بیان کردی گئی ہیں - ان سے استدلال و استنباط کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کئے ہیں ان سے واقفیت بھی ضروری ہے، ورنہ حدود و قیود کی رعایت کئے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے - اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ بھی کافی اہمیت رکھتا ہے اور مقصود تک پہنچنے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے -

---

۱- اس بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ زیادہ اہمیت رکھتی ہے -

(۷) عرب کی معاشرتی حالت

جزوی احکام میں عرب کی معاشرتی حالت کا جاننا ضروری ہے

قرآن حکیم کے جزوی احکام کے ذیل میں عرب کی معاشرتی حالت کا جائزہ لینا ضروری ہے ، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان احکام میں اس وقت کے معاشرہ کا کہاں تک لحاظ رکھا گیا ہے جس کی بناء پر کن احکام کے نفاذ کو سردست مؤخر کیا جا سکتا ہے اور کن کی روح کو برقرار رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے ۔

در اصل اس بحث کا تعلق بڑی حدتک ہدایت الٰہی کی نوعیت و کیفیت سے ہے ، اس لئے ذیل میں کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے ، تاکہ مذکورہ مقام کے سمجھنے میں سہولت ہو ۔

ہدایت الٰہی کے پیش نظر ہمیشہ دو مقصد رہے ہیں :

(۱) قلبی و روحانی اصلاح اور
(۲) معاشرتی و تمدنی فلاح

ہدایت الٰہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں

اس لحاظ سے اس میں دو قسم کے قوانین پائے جاتے رہے ہیں اور دونوں کی حیثیتیں ایک حد تک مختلف رہی ہیں ۔

(۱) ایک وہ جن کی روح اور قالب یا معنی اور صورت دونوں ہی کو شریعت نے متعین کیا ہے اور مقصود ٹھہرایا ہے ۔

(۲) دوسرے وہ جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں
قالب اور صورت مقصود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کے قوانین غیر متبدل اور یکساں رہنے والے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہ شکل و صورت میں ہو سکتی ہے اور نہ روح و معنی میں اور دوسری قسم کے قوانین چونکہ سماجی و معاشرتی زندگی کے مختلف حالات، وقت اور موقع کی مناسبت کے تابع ہیں، اس لئے حالات کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ ان کی شکل و صورت بدل سکتی ہے۔ شارع حقیقی کی طرف سے صرف ان کی روح کی بقاء کا مطالبہ ہے۔ شکل و صورت کا حالات سے متاثر ہونا ناگزیر ہے، جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی درج ذیل تصریحات میں اس کی طرف اشارہ ہے:

ان الشرائع لها معدات و اسباب تشخصها و ترجح بعض محتملاتها على بعض (۱)	شرائع (جزوی احکام و قوانین) کے لئے محرکات و اسباب ہوتے ہیں جو ان کی تعیین کرتے ہیں اور بعض احتمالات کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں۔

ایک اور جگہ ہے:

يعتبر فى الشرائع علوم مخزونة فى القوم واعتقادات كامنة فيهم وعادات تتجارى فيهم (۲)	شرائع میں قوم کے علوم محفوظہ کا اعتبار ہوتا ہے، نیز ان اعتقادات کا جو ان میں جڑ پکڑے ہوتے ہیں اور ان عادات کا جو ان میں سرایت ہوتی ہیں۔

۱۔ و ۔ ۲۔ حجة الله البالغه ص ۲۷ تا ۹۲ ۔

ہدایت الٰہی کے مجموعۂ قوانین میں پہلی قسم کے قانون کی حیثیت بمنزلہ روح اور بنیاد کے ہے کہ اسی کے ذریعہ قسم ثانی کے بارے میں پالیسی اور تمدنی فلاح کے بارے میں صحیح زاویۂ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے قوانین میں عرب کی معاشرتی حالت کا اثر ہے

رہی دوسری قسم تو یہ مسلمہ امر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اپنے زمانہ کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات سے متاثر ہوئے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا ہے، اس لئے لازمی طور سے عرب کے معاشرتی و سماجی حالات کا اثر اس میں سرایت ہے۔ جس طرح فطری قاعدہ کے مطابق ایک مقنن (یا مقننہ جماعت) جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے تو سب سے پہلے ان احکام و مراسم پر نظر ڈالتا ہے جو اس ملک میں پہلے سے جاری یا رائج ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہ اختیار کر لیتا ہے، بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے اور بعض کو وہ بالکلیہ ختم کر دیتا ہے، اسی طرح ہدایت الٰہی کی تبلیغ میں طریق کار اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔

ہدایت الٰہی میں مروجہ احکام و مراسم کی رعایت کا ثبوت اور طریق کار

لیکن رائج شدہ احکام و مراسم کے ترک اور قبول میں ہمیشہ دو باتیں پیش نظر ہوتی ہیں۔

(۱) ترک و قبول کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کی کیفیت کا ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔

(۲) جن قوانین یا مراسم کو قبول کیا جاتا ہے ان میں
ہدایت الٰہی کی روح پھونکی جاتی ہے اور ان کو اس
کے سانچے میں اس طرح ڈھالا جاتا ہے کہ وہ نظام
الٰہی میں فٹ ہو جائیں ۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے اس بحث پر روشنی پڑتی ہے :

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِیْٓ اِسْرَآئِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآئِيْلُ عَلٰی نَفْسِهٖ ۳ / ۹۳

ہر طعام بنی اسرائیل کے لئے حلال تھا ، مگر وہ جس کو اسرائیل (یعقوب علیہ السلام) نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا ۔

اس سے یہ کلیہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض احکام و مراسم مخصوص حالات و مصالح کے پیش نظر ہوتے ہیں اور اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک حالت اور مصلحت کا وجود باقی رہتا ہے ۔ اسی طرح بعض احکام و مراسم زمانہ اور اشخاص کے مزاج پر موقوف ہوتے ہیں ، مثلاً نوح علیہ السلام کی قوم زیادہ قوی و توانا تھی تو قوت شہوانیہ کو دبانے اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے روزہ وغیرہ کے احکام سخت کر دئے گئے تھے ۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی قوم نہایت سرکش تھی تو اس کے مزاج میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے سخت قسم کے قوانین نافذ کئے گئے تھے ، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے :

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَثِيْراً ۔ ۴ : ۱۶۰

یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے کئی ایک اچھی چیزیں ان پر حرام کر دیں جو (پہلے) ان کے لئے حلال تھیں اور نیز اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے بھی اشخاص کے مزاج و حالات کی مناسبت سے سوالات کے مختلف جوابات دئے ہیں ، مثلاً کسی شخص سے والدین کی خدمت کو سب سے بڑی نیکی فرمایا ، کسی سے جہاد کو اور کسی سے احسان و سلوک کو ، غرض جس شخص میں جس چیز کی ضرورت دیکھی ، مزاج کی مناسبت سے اسی پر زیادہ زور دیا ۔ حالات کی تبدیلی سے احکام و قوانین میں تبدیلی کی مثالیں بھی بکثرت احادیث میں ملتی ہیں ۔ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے ۔

انبیاءؑ قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور مزاج کی مناسبت سے ان کی تشخیص و تجویز ہوتی ہے

در اصل انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور وہ قوم ، مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا اور دوا تجویز کرتے ہیں ۔

جس طرح ایک کامل طبیب تشخیص و تجویز کے ہر مرحلہ میں گرمی ، سردی ، قویٰ ، مزاج ، عمر وغیرہ کی رعایت ضروری

سمجھتا ہے ، اسی طرح روحانی طبیب مزاج کو معتدل رکھنے کے لئے مذکورہ بالا تمام باتوں کی رعایت ضروری جانتا ہے اور ان ہی کی مناسبت سے پرہیز دوا اور غذا تجویز کرتا ہے ، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں :

انما مثله كمثل الطبيب يعمل الى حفظ المزاج المعتدل فى جميع الاحوال فتختلف احكامه باختلاف الا شخاص و الزمان فيا مر الشاب بما لا يامر الشائب و يامر فى الصيف با النوم فى الجو لما يرى ان الجو مظنة الاعتدال حينئذ و يامر فى الشتاء بالنوم داخل البيت لما يرى انه مظنة البرد حينئذ (۱)

رسول اللہؐ کی مثال طبیب جیسی ہے کہ وہ ہر حالت میں معتدل مزاج کی حفاظت ضروری سمجھتا ہے ۔ طبیب کے احکام (تشخیص و تجویز کے) زمانہ اور اشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ جوان کے لئے جو تجویز کرتا ہے بوڑھے کے لئے وہ نہیں کرتا ہے ، موسم گرما میں کھلی فضا میں سونے کے لئے کہتا ہے اور موسم سرما میں گھروں کے اندر سلاتا ہے۔ موسم کے اس اختلاف کی بنا پر اعتدال مزاج کی رعایت کے لیے اپنے احکام کے اختلاف کو وہ ضروری قرار دیتا ہے اور اسی پر اس کا عمل در آمد رہتا ہے۔

تشخیص و تجویز کے حدود

مگر تشخیص و تجویز کے معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کی

۱ - حجة الله البالغه ص ۸۸

نہ تو بالکلیہ خود مختارانہ حیثیت ہوتی ہے کہ اپنی مرضی سے جو چاہیں کر دیں یا جو قواعد و قوانین چاہیں مقرر کر دیں اور نہ بالکلیہ وہ پابند ہوتے ہیں کہ ہر چھوٹے بڑے فیصلہ میں صریح ہدایت کے محتاج ہوں ، بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وحی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ ان کو ہدایت الٰہی کے بنیادی اصول بتا دیے جاتے اور اس کی کل پالیسی سمجھا دی جاتی ہے اور مجموعی طور پر مزاج سے روشناس کرا دیا جاتا ہے ۔ اس انتظام کے بعد حالات و تقاضا کی مناسبت سے جو ضرورتیں پیش آتی رہتی ہیں ، اگر ان کے بارے میں کوئی صریح ہدایت آ جاتی ہے توفبہا ، ورنہ وہ اسی پالیسی اور مزاج کی رعایت سے اور ان ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر کر دیتے ہیں اور اس حکم کو الٰہی نظام میں قانونی حیثیت دی جاتی ہے ۔ اب اگر اس حکم کی حیثیت کسی مصلحت پر مبنی ہونے یا کسی خاص امر کی رعایت کی وجہ سے وقتی رعایت ہوتی ہے تو اس مصلحت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو جاتا ہے یا ملتوی کر دیا جاتا ہے ، ورنہ دیگر الٰہی قوانین کی طرح اس حکم پر عمل درآمد بھی باقی رہتا ہے ۔

خطاء اجتہادی پر آگاہی و تنبیہ

اس انتظام کے باوجود قدرت کی جانب سے یہ احتیاط برتی جاتی ہے کہ اگر کسی وقت حالات کا جائزہ لینے میں انبیاء علیہم السلام سے کوئی لغزش ہو گئی جس کی بناء پر کوئی غیر اولیٰ حکم صادر ہو گیا تو فوراً اس سے آگاہ کر کے تلافی مافات کر دی جاتی ہے ، اس طرح خطاے اجتہادی پر قائم رہنے اور اولیٰ کے مقابلہ میں غیر اولیٰ کو ترجیح دینے سے حفاظت ہوتی رہتی ہے ۔

چنانچہ قران حکیم میں اس قسم کی بعض مثالیں موجود ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی معاملہ میں نظریۂ رحمت کے پیش نظر کوئی حکم دیا، لیکن نظریۂ عدل کے اعتبار سے وہ موزوں نہ تھا تو اجتماعی مفاد کے پیش نظر آپ کو اس سے مطلع کر دیا گیا یا ذاتی معاملہ میں آپ نے کوئی ایسا عمل کیا جو آپ کی قدر و منزلت کے لیے مناسب نہ تھا تو فوراً اس سے خبردار کیا گیا (مثالوں کی گنجایش نہیں ھے) - اس انتظام و احتیاط کی بنا پر بلاشبہ ھم کہہ سکتے ھیں کہ حضرات انبیاء خطا و لغزش سے محفوظ ھوتے ھیں اور امور دین سے متعلق جو بات کہتے ھیں اس کی حیثیت وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَاِلَّا وَحْیٌ یُوحٰی کی ھوتی ھے - علامہ ابن قیمؒ فرماتے ھیں: ایھاالناس ان الرای انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیباً ان اللہ کان یریہ وانما ھومنا الظن و التکلیف (۱) اے لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے دین کے بارے میں اس لیے درست ھوتی ھے کہ وہ اللہ کی طرف سے ھوتی تھی اور ھماری رائے ھماری جانب سے صرف ظن اور تخمینہ کے درجہ میں ھوتی ھے -

مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و مالوفات میں ترک و قبول کے اصول

یہ حضرات موجودہ احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات ومالوفات کے قلع قمع کرنے میں شمشیر بے نیام نہیں ھوتے کہ جو بات مروج دیکھی اس کو ختم کر دیا، جو لوگوں کی پسندیدہ چیز ھوئی اس سے روک دیا، بلکہ لوگوں کی نفسیات کے

---

۱ - اعلامہ الموقعین ج ص ۳۲ -

پیش نظر ''خذ ما صفا ودع ما کدر'' پر عمل کرتے ہیں ، جیسا کہ شاہ صاحب کہتے ہیں :

فما کان صحیحاً موافقاً لقواعد السیاسة الملیة لا یغیر بل تدعوا الیه و تحث علیه و ما کان سقیماقد دخلته التحریف فانها تغیره بقدر الحاجة وما کان حریا ان یزاد فانها تزید، علی ماکان عندهم(۱)

ان احکام و مراسم میں جو باتیں صحیح اور سیاست ملیه کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں یہ حضرات ان میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی طرف دعوت دیتے ہیں اور قوم کو ابھارتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں یا احکام میں تحریف و تبدیل داخل ہو جاتی ہے تو بقدر ضرورت اصلاح کے ذریعہ ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں ۔

غرض اس طرح پچھلے بہت سے احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات وما لوفات قانون کا درجہ حاصل کرکے نظام الٰہی کا جز بن جاتے ہیں اور حسب سابق ان پر عمل درآمد باقی رہتا ہے ، اس لئے ہدایت الٰہی اور انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو سمجھنے کے لئے مقامی حالات ، وقتی اور عصری رجحانات ، قومی اور جماعتی مزاج کو سمجھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے ۔

---

۱ ۔ حجۃاللہ البالغہ ۹۰ ۔

اب ہم ہدایت الٰہی کی آخری اور جامع شکل پر کسی قدر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

آخری ہدایت کے وقت عرب کے مروجہ قواعد و قوانین کا اجمالی ذکر

رسول اللہ صلی اللہ و سلم کی تشریف آوری کے وقت عرب میں درج ذیل قسم کے قواعد و قوانین جاری تھے:

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لئے گواہ طلب کئے جاتے تھے، اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعی علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

(۲) جرائم میں سزا کا اصول انتقام تھا۔ جو دیت یا نقصان کے معاوضہ کی شکل میں بھی ہو سکتا تھا۔ چور کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالنے کا رواج تھا، زانی کی سزا سنگساری مقرر تھی، لیکن بعد میں تیس کوڑوں کی سزا اور منہ کالا کرنے پر اکتفا کر لیا گیا تھا۔

(۳) نکاح کے موجودہ مروجہ طریقے (ایجاب و قبول) کے ساتھ اس کی دوسری صورتیں بھی رائج تھیں جو بدکاری پھیلاتی تھیں اور جن سے خاندان کا شیرازہ بکھرتا تھا، مثلاً عارضی نکاح یا متعہ۔ اسی طرح تعدد ازواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی، عورت کو خود نکاح کرنے کا حق نہ تھا، بعض محرمات کے ساتھ نکاح کرنے کا دستور تھا، مہر کے سلسلہ میں عورت کا حق محدود تھا، طلاق کے معاملہ میں مرد کو بالکلیہ آزادی تھی، ایلاء ظہار وغیرہ کی شکلیں رائج تھیں۔

(۴) تملیک جائداد (منقولہ وغیر منقولہ) کی مختلف صورتیں رائج تھیں - بیع ، ھبہ ، رھن ، اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جائداد کو منتقل کرنے کا حق حاصل تھا -

بیع کی مختلف شکلیں پائی جاتی تھیں ، جن میں سے بعض جہالت اور باھمی نزاع پر مبنی تھیں اور بعض جوے اور سٹہ کی شکل میں ظاہر ہوتی تھیں -

مال کا باھمی تبادلہ، بیع صرف، بیع سلم، بیع بالخیار، بیع قطعی، مرابحہ ، تولیہ ، وضیع ، مساومہ ، بیع بالقاء الحجر ، بیع ملامسہ ، بیع منابذہ ، بیع مزانبہ ، بیع محاقلہ ، دو معاملہ ایک معاملہ میں ، غرض اس قسم کی بہت سی صورتیں رائج تھیں (۱) -

(۵) زمین کو اجارہ یا پٹہ پر دینے کا رواج تھا - زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں ہو یا غلہ کی بٹائی کی

۱- بیع صرف : سکہ کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں - بیع سلم : جس میں قیمت پیشگی دی جائے اور مال بعد میں کسی مقررہ وقت پر حوالہ کیا جائے ، بیع خیار : جس میں بیع کے توڑ دینے کا اختیار باقی ہو ، بیع قطعی : جس میں یہ اختیار نہ ہو - مرابحہ - جو مقررہ نفع پر بیع ہو ، تولیہ ، جو حقیقی لاگت پر بیع ہو ، وضیع ، لاگت سے کم قیمت پر بیع ہو ، مساومہ : جو نفع پر بیع ہو ، بیع بالقاء الحجر : مبیعہ شے پر پتھر پھینک دینے سے بیع ہوجائے ، ملامسہ : چھو دینے سے بیع ہوجائے ، منابذہ : دوکان دار کوئی شے مشتری پر پھینک دیتا اور بیع ہو جاتی تھی ، مزانبہ : درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی بیع ، توڑی ہوئی کھجوروں کے عوض ، محاقلہ : گیہوں کی بیع بالی میں یا کی بچہ بیع رحم مادر میں -

شکل میں دونوں صورتیں رائج تھیں۔

(۶) قرض اور سود کا سلسلہ تھا۔

(۷) وصیت کا دستور تھا، جائداد بھی وصیت کے ذریعہ منتقل ہو سکتی تھی۔

(۸) معاملات کے تصفیہ اور احکام کے نفاذ کے لئے کوئی باقاعدہ حکومت قائم نہ تھی، بلکہ قبیلہ کا سردار رائے عامہ کے ذریعہ احکام کی تعمیل کراتا تھا۔ یہی سردار خارجی معاملات میں بھی اپنے قبیلہ کی نمایندگی کرتا تھا۔ اگر ضرورت سمجھی جاتی تو سردار کی مدد کے لئے معمر لوگوں کی ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی جاتی، غرض اس طرح داخلی و خارجی معاملات سردار کے سپرد ہوتے تھے۔

عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریق کار

ان قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریق کار کیا تھا اور جو انبیاء رسول اللہ سے پہلے گذرے ہیں ان کی لائق ہدایتوں کا مروجہ قواعد و قوانین کے بارے میں کیا طریق کار رہا ہے؟ اس پر حسب ذیل تصریحات سے روشنی پڑتی ہے:

والذی اتی بہ الانبیاء قاطبہ من عنداللہ تعالیٰ فی ھذا الباب ھو ان ینظرالی ما عندالقوم من آداب الاکل

انبیاء علیہم السلام اللہ رب العزت کی طرف سے جو احکام و شرائع لاتے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قوم کے پاس معاشرت

والشرب واللباس والبناء و وجوه الزينة و من سنة النكاح و سيرة المتناكحين و من طريق البيع والشراء و من وجوه المزاجر عن المعاصي و فصل القضايا و نحوذلك فان كان الواجب بحسب الراى الكلى منطبقا عليه فلا معنى لتحويل شئ من موضعه و لاالعدول عنه الى غيره بل يجب ان يحث القوم على الاخذ بها عند هم و ان يصوب رايهم فى ذلك ويرشدواالى مافيه من الصالح وان لم ينطبق عليه ومست الحاجة الى تحويل شئ اواهماله لكونه مفضيا الى تازى بعضهم من بعض او تعمقا فى لذات الدنيا و اعراضا عن الاحسان او من المسليات التى تودى الى اهمال مصالح الدنيا والاخرة

و معاملت وغیرہ کے جو قواعد و قوانین پہلے سے موجود ہوتے ہیں ، ان میں وہ اصلاحی اور انتفاعی نقطۂ نظر سے نگاہ دوڑاتے ہیں - کھانے پینے کے آداب ، لباس، عمارت، زیب و زینت کے طور طریقے، نکاح کے دستور اور آپس میں نکاح کرنے والوں کی سیرت ، بیع و شراء کے قاعدہ و قانون اور ان کے علاوہ جرائم سے روک تھام اور معاملات کے تصفیہ وغیرہ سے متعلق اصول و ضوابط جو لوگوں میں رائج ہوتے ہیں اگر وہ مجموعی طور پر شریعت کی پالیسی اور رائے کلی کے مطابق ہوتے ہیں تو یہ حضرات ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی رائے کو تقویت پہنچانے اور ان پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کی تاکید کرتے ہیں اور اگر وہ کلی پالیسی کے مطابق نہیں ہوتے، یعنی ان میں انفرادی و اجتماعی ضرر کا اندیشہ ہوتا

و نحو ذلک فلا ینبغی ان یخرج الی مایباین مالو فیهم بالکلیة بل یحول الی نظیر ماعندهم او نظیر ما اشتهر من الصالحین المشهود لهم بالخیر عند القوم (۱)

ہے ، لذات دنیوی میں انہماک اور روح شریعت سے اعراض پر مبنی ہوتے ہیں یا دینی و دنیوی مصلحتوں کے فوت ہونے کا خطرہ رہتا ہے جن کی بنا پر ان احکام و مراسم میں تبدیلی یا انھیں بالکلیہ ختم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی صورت میں بھی یہ حضرات حتی الامکان ان کے مرغوب و مالوفات کی رعایت کرتے ہیں اور بالکلیہ ان کی ضد کی طرف دعوت نہیں دیتے ہیں ، بلکہ ان کے مماثل ومشابہ جو چیزیں قوم میں رائج ہوتی ہیں یا ان میں کی صالح شخصیتوں کی طرف جو مشہور و منسوب ہوتی ہیں ان کے مماثل اور مشابہ کی طرف قوم کو دعوت دیتے ہیں ۔

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب آخری ہدایت کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

ان کنت ترید النظر فی معانی شریعة رسول الله فتحقق اولاً حال الامیین

اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کی تحقیق

---

۱ ۔ حجة الله البالغه ص ۱۰۳ ۔

الذین بعث فیهم التی ھی مادۃ تشریعہ و ثانیاً کیفیۃ اصلاحہ لہا بالمقاصد المذکورۃ فی باب التشریع و التیسیر و احکام الملۃ (۱)

کرو جن میں رسول اللہؐ مبعوث ہوئے تھے - وہی در اصل آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ھیں - اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت تشریع و تیسیر اور احکام ملت کے باب میں کی ھیں -

تشریعی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ھے

آخری ھدایت چونکہ صرف عرب کے لئے نہ تھی، بلکہ دنیا کی ساری قوموں کے لئے تھی ، اس لئے تشریعی احکام کے اصول قائم کرنے میں جہاں عرب کے قومی اور مقامی مزاج کی رعایت ضروری تھی ، بعینہ اسی طرح دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلانات کی رعایت بھی لازمی تھی ، اس لئے احکام کی تشریح میں حسب ذیل امور ملحوظ رکھے گئے ھیں :

(۱) اس بات کی کوشش کی گئی کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے جس میں ناقابل برداشت مشقت ھو -

(۲) لوگوں کی رغبت اور میلان کے پیش نظر بعض ایسے احکام مقرر ھوئے جنہیں قومی عید کے طور پر منایا

۱- حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳ -

جائے اور ان میں جائز اور مباح حد تک خوشی منانے اور زیب و زینت کرنے کی اجازت دی گئی ۔

(۳) طاعات کی ادائیگی میں طبعی رغبت اور میلان کو ملحوظ رکھا گیا اور ان تمام محرکات و دواعی کی اجازت دی گئی ، جو اس میں مددگار ثابت ہوں بشرطیکہ ان میں کوئی قباحت نہ ہو ۔

(۴) طبعی طور پر جن چیزوں سے کراہت ہوتی ہے یاطبیعت بار محسوس کرتی ہے اس کو نا پسند کیا گیا ۔

(۵) حق و استقامت پر قائم رہنے کے لئے تعلیم و تعلم ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو دوامی شکل دی گئی کہ طبیعت کو اسلامی مزاج کے مطابق ڈھالنے میں مدد ملتی رہے ۔

(۶) بعض احکام کی ادائیگی میں عزیمت اور رخصت کے دو درجہ مقرر کئے گئے، تاکہ انسان اپنی سہولت کے پیش نظر جس کو چاہے اختیار کرے ۔

(۷) بعض احکام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے دو مختلف قسم کے عمل مذکور ہوئے اور حالات کے پیش نظر دونوں پر عمل کی گنجائش رکھی گئی ۔

(۸) بعض برائیوں میں مادی نفع سے محروم کرنے کا حکم دیا گیا ۔

(۹) احکام کے نفاذ میں تدریجی ارتقا کو ملحوظ رکھا گیا، یعنی نہ ایک ہی وقت میں سارے احکام مسلط کئے گئے اور نہ ہی ساری برائیوں سے روکا گیا ۔

(۱۰) تعمیری اصلاحات میں قومی کردار کی پختگی اورخامی کی رعایت کی گئی ۔

(۱۱) نیکی کے بہت سے کاموں کی پوری تفصیل بیان کی گئی ۔ اس کو انسانوں کی سمجھ پر نہیں چھوڑا گیا ، ورنہ بڑی دشواری پیش آتی ۔

(۱۲) بعض احکام کے نفاذ میں حالات و مصالح کی رعایت کی گئی اور بعض میں اشخاص و مزاج کی ۔ تشریعی احکام میں غائر نظر ڈالنے سے اس قسم کی بہت سی باتیں مل جائیں گی جو عمومی حیثیت سے اختیار کی گئی تھیں ، ان میں قومی اور مقامی مناسبت کا کوئی سوال ہی نہ تھا ۔

غرض تمام متعلقہ مباحث کا جائزہ لینے کے بعد جس قدر قرآنی حقائق و معارف میں غور کیا جائیگا ، اسی قدر دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کی وضاحت ہوگی اور قانون سازی میں کسی بیرونی رہبری کی ضرورت نہ رہے گی ۔

۲۔ سنت

(۱) فقہ اسلامی کا دوسرا ماخذ ''سنت'' ہے ۔

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقہ کے ہیں ، لیکن فقہا کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے

سکوت فرمایا اور جن کو قائم وبر قرار رکھا ۔ صحابہ کرام کے اقوال و افعال بھی اس بنیاد پر سنت میں داخل ھیں کہ ان کے پاس اس کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی یا فعلی سند موجود ھوگی ، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ھے :

السنة تطلق علی قول الرسول وفعله و سکوته وعلی اقوال الصحابة وافعالهم (۱)	سنت کا اطلاق رسول اللہ کے قول و فعل پر آپ کے سکوت اور صحابہ کے اقوال وافعال پر ھوتا ھے ۔

البتہ حدیث کا محل خاص ھے کہ اس کا اطلاق فقہا کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ھوتا ھے (۲)

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا ھے اور اسکو بھی دونوں کے لئے عام کہا ھے - یہاں بحث رسول اللہ کے قول و فعل اور سکوت سے ھے ، خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا انھیں حدیث کہا جائے ۔

سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ھوئی عمارت ھے

در اصل قرآن حکیم نقشہ تعمیر ھے اور سنت رسول اس نقشہ کے مطابق تیار کی ھوئی عمارت ھے - نقشہ (کتاب) کے ساتھ انجینیر (رسول) بھیجنے کے اصول پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ھے جب سے ھدایت الٰہی کے سلسلہ کی ابتدا ھوئی ھے - اس بنا پر حالات و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی تعمیر میں انجینیر کی بنائی ھوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینے سے اصل

---

۱ - نورالانوار وغیرہ - ۲ - ایضاً ۔

نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی ہے -

البتہ حالات و مقتضیات کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے - خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے - ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون کو باقی رکھکر اس رعایت سے جتنا فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں ، نہ یہ کہ خود فریبی میں مبتلا ہو کر تاویل وتزویر کے ذریعہ بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کردیں -

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد درج ذیل آیات ہیں :

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَلَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ ۱۶/۴۴

اور ہم نے آپ پر ''الذکر'' (قرآن) نازل کیا ، تا کہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے وہ ان پر واضح کر دیں اور تا کہ وہ لوگ غور و فکر کریں -

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے - دوسری آیت میں ہے :

اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ

اے پیغمبر ہم نے آپ پر ''الکتاب'' سچائی کیساتھ نازل

بِمَآاَرٰکَ اللّٰہُ — کردی ہے ، تاکہ جیسا کچھ اللہ نے بتلا دیا ہے آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں -

۴/۱۰۵

درج ذیل آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بتایا ہے :

یَآاَیُّہَاالرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآاُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ — اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے ، آپ اسکی تبلیغ کیجئے۔

۵/۶۷

شرح وتبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے یا فعل سے یا دونوں سے یا مروجہ طریقوں پر سکوت فرماکر انھیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کی وضاحت فرماتے تھے - اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہئے جس کے معانی و مقاصد کی دلالت اصولی طور پر قرآن حکیم میں موجود نہ ہو - (ہر ہر جز میں مطابقت ضروری نہیں ہے) جیسا کہ علامہ شاطبی فرماتے ہیں :

لیس فی السنۃ الاواصلہ فی القرآن (۱) — حدیث میں کوئی بیان ایسا نہیں ہے کہ جس کی اصل قرآن حکیم میں نہ ہو -

اسی طرح قرآن حکیم کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست نہ ہوگی جو رسول اللہ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے خلاف ہو ، بشرطیکہ روایت کے معیار پر وہ پوری اترتی ہو -

---

۱ - الموافقات ج ۴ -

فکان السنة بمنزلة التفسیر والشرح لمعانی احکام الکتاب (۱)

پس حدیث قرآنی احکام و معانی کیلئے تفسیر اور شرح کی حیثیت میں ہوگی ۔

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حیثیت سے عمل درآمد رہا ہے ، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق (جو ہدیت الٰہی کی مزاج شناسی میں سب پر فوقیت رکھتے تھے) کا طرز عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے :

کان ابوبکر اذورد علیہ حکم نظر فی کتاب اللہ تعالی فان وجد فیہ ما یقضی بہ قضی بہ وان لم یجد فی کتاب اللہ نظر فی سنت رسول اللہ فان وجد فیھا مایقضی بہ قضی بہ فان اعیاہ ذلک فسأل الناس ھل علمتم ان رسول اللہ قضی فیہ قضاء فربما قام الیہ القوم فیقولون قضی فیہ بکذاوکذا (۲)

حضرت ابوبکر صدیق کے سامنے جب کوئی قانونی معاملہ آتا تو پہلے وہ قرآن حکیم میں اس کا حل تلاش کرتے ، اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے ، اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ اس معاملہ میں رسول اللہ کے فیصلہ کا کسی کو علم ہے؟ بسا اوقات صحابہ میں کچھ لوگ بتا دیتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے ۔

۱۔ ایضاً ص ۱۰ ۔

۲ ۔ حجة اللہ البالغہ ص ۱۴۸ واعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۲ ۔

صدیق اکبر سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے :

الحمدلله الذی جعل فینا من یحفظ علی سنن نبینا (۱)	اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے لوگوں کو باقی رکھا جن میں ہمارے نبی کی سنتیں محفوظ ہیں۔

حضرت عمرؓ نے قرآن فہمی کے سلسلے میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا :

سیاتی قوم یجادلونکم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب الله (۲)	آئندہ ایسے لوگ پیدا ہونگے جو قرآنی شہادت میں تم سے جھگڑیں گے ، ایسی صورت میں سنتوں کے ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا ، کیونکہ اصحاب سنن کتاب اللہ کو خوب جانتے ہیں ۔

عمال کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی :

انما ابعث لیبلغونکم دینکم وسنة نبیکم اوکما قال (۳)	میں اس لئے عمال بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا دین اور تمہارے نبی کی سنت سکھائیں ۔

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا :

---

۱ ۔ حجه ۱۴۸ تاریخ الخلفاء
۲ ۔ مقدمة المیزان از اسلامی قانون نمبر ج ۱ ص ۳۰۵
۳ ۔ اعلام الموقعین ج ۱ ۔

ایـهـا الـنـاس قـد سـنـت لـکـم السـنـن و فـرضـت لـکـم الـفـرائـض وتـرکـتـم عـلی الـواضـحـة الا ان یـضـلـوا بـالـنـاس یـمـیـنا و شما لاً (۱)

لوگو تمہارے لئے سنتیں مقرر کر دی گئیں ، فرائض کی تعیین ہو چکی ، اس طرح تم کو واضح راستہ پر لگا دیا گیا ۔ اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں دیکھو گے تو گمراہ ہو جاؤگے ۔

حالانکہ حضرت عمروہ ہیں جنہوں نے حالات و تقاضا کی بنا پر سنت سے بھی آگے بڑھکر قرآن حکیم کی بعض جزئیات تک کے عمل کو مؤخر کر دیا تھا اور عموم کو خصوص پر محمول کیا تھا ، چنانچہ قحط کے زمانہ میں سرقہ کی سزا اور مولفة القلوب وغیرہ کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا ، اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں ۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ و تابعین کا بھی یہی عمل سنت کے بارے میں منقول و محفوظ ہے ۔ وہ سنت کی نوعیت اور مقام متعین کرنے میں ہمارے لئے دلیل راہ کی حیثت رکھتا ہے ۔

ائمه قانون کا طرز عمل

ائمه قانون نے بھی قرآن فہمی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو خاص اہمیت دی ہے ۔ مثلاً امام ابوحنیفہؓ سے منقول ہے :

لـو لا الـسـنـن مـافـهـم احـد مـنـا القرآن (۲)

اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم کا فہم نہ حاصل کر سکتا ۔

---

۱ ۔ الاعتصام ج ا از اسلامی قانون نمبر جلد اص ۳۰۶ ۔

۲ ۔ مقدمة المیزان ازاسلامی قانون نمبر ص ۳۰۸ ۔

اس سے زیادہ وضاحت اس قول سے ہوتی ہے :

لم تزل الناس فی صلاح مادام منہم من یطلب الحدیث فاذا طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا (۱)

لوگ اس وقت تک خیرو صلاح میں رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور جب وہ بغیر حدیث کے علم حاصل کرینگے تو فساد اور بگاڑ میں مبتلا ہو جائیں گے ۔

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے :

اجمع المسلمون علی ان من استبان لہ سنۃ عن رسول اللہ لم یحل لہ ان یدعہا بقول احد (۲)

مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہ کی سنت واضح ہو جائے تو پھر اسکے لئے کسی کے قول کی وجہ سے اسکو چھوڑنا جائز نہیں ہے ۔

علامہ سیوطی نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے :

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب قرآن سے ماخوذ ہے (۳) ۔"

امام مالکؒ کا ارشاد ہے :

کل ماوافق الکتاب و السنۃ فخذوہ و کل مالم لوافقہ والسنۃ

ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو اسے قبول کرلو اور جو مخالف ہو اسے

---

۱ ۔ ایضاً ۔ ۲ ۔ اعلام الموقعین ج ۲ ۔ ۳ ۔ اتقان ۔

فاترکوہ (۱)　　　چھوڑ دو ۔

امام احمد بن حنبل رض نے فرمایا ہے :

من رد حدیث رسول اللہ فھو علی شفا ھلکة (۲)　　　جس نے رسول اللہ کی حدیث کو رد کردیا وہ ہلاکت کے کنارے پر آگیا ۔

مذکورہ تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات و توضیحات ہی کو اولیت حاصل ہے ، نیز سنت قرآن حکیم کی شرح و تعبیر اور اصولی رنگ میں اسی سے ماخوذ ہے - (۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں ''سنت'' کی حیثیت ماخذ کی ہے ، اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے ۔

سنت کی تشریحی و توضیحی حیثیت کی چند صورتیں

ذیل میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بیان کردہ تشریحات کی چند صورتیں پیش کرتے ہیں :

(۱) قرآن حکیم میں جو آیتیں مجمل تھیں رسول اللہ نے ان کی تشریح فرمائی ۔

(۲) جو مطلق تھیں موقع اور محل کے لحاظ سے انہیں مقید فرمایا ۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی ۔

(۴) جوقرآنی احکام مجمل تھے ، یعنی ان کے عمل کی کیفیت ،

---

۱ - جامع اہل العلم از اسلامی قانون نمبر ۔

۲ - کتاب المناقب لابن الجوزی ۔

اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ کی تفصیل نہ تھی ، رسول اللہ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی - چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں ، وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں -

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا ، مثلاً حلت و حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے ، ان پر مشتبہ اور مشکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تصریح قرآن حکیم میں نہ تھی -

(٦) قرآنی اصول و مقاصد کے پیش نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرائع کا حکم بیان فرمایا -

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و مسائل کو قیاس کرنے کی راہیں کھلیں -

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ واسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت سے اصول و کلیات مستنبط ہوئے -

(۹) قرآنی ہدایات سے الٰہی حکمت اخذ کی ، اس کے مقاصد دریافت فرمائے ، پھر اسی روشنی میں شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا -

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گذاری کہ قرآنی زندگی کے لئے و مکمل تفسیر بنی - کان خلقہ القرآن (الحدیث)

علامہ ابن قیمؒ کا بیان

علامہ ابن قیمؒ نے بیان کی درج ذیل قسمیں ذکر کی ہیں :

ان البیان من النبی صلی الله علیه وسلم اقسام احدها بیان نفس الوحی بظهوره علی لسانه بعد ان کان خفیا الثانی بیان معناه وتفسیره لمن احتاج الی ذلک کما بین ان الظلم المذکور فی قوله ولم یلبسوا ایمانهم بظلم هو الشرک وان الحساب الیسیر هو العرض وان الخیط الابیض من الخیط الاسود هما بیاض النهار وسواد اللیل وان الذی راه نزلة اخرىٰ عند سدرة المنتهىٰ هو جبریل وکما فسر قوله او یاتی بعض آیات ربک انه طلوع الشمس من مغربها وکما فسر قوله ومثل کلمة طیبة کشجرة طیبة بانها النخلة وکما

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان کی چند قسمیں ہیں (۱) نفس وحی کا بیان کہ اسمیں خفاء تھا رسول اللہ کی زبان پر اس کو ظہور حاصل ہوا (۲) وحی کے معنی اور تفسیر کا بیان اس شخص کے لیے جس کو اس کی ضرورت تھی جیسے رسول اللہ نے آیت ,,ولم یلبسوا ایمانھم بظلم،، میں ظلم کی تفسیر شرک کے ساتھ بیان فرمائی اور آیت یحاسب حساباً یسیراً کی تفسیر اللہ کی عدالت میں پیشی کے ساتھ کی اور آیت حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود کی تفسیر دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی کے ساتھ بیان کی اور آیت ولقد راٰہ نزلۃ اخری عند سدرۃ المنتھی میں روایت سے حضرت جبریل کی روایت بیان کی ۔ اسی طرح آیت او یاتی بعض

فسر قوله یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و فی الاخرة ان ذلک فی القبر حین یسائل من ربک وما دینک و کما فسر الرعد بانه ملک من الملئکة مؤکل بالسحاب و کما فسر اتخاذ اهل الکتب احبار هم و رهبا نهم ار با با من دون الله بان ذلک استحلال ما احلوه لهم من الحرام و تحریم ما حرموه علیهم من الحلال و کما فسر القوة التی امر الله ان نعدها لا عدائه بالرمی و کما فسر قوله من یعمل سوء یجزبه بانه ما یجزی به العبد فی الدنیا من النصب والهم والخوف والداء و کما فسر الزیادة بانها النظر الی وجه الله الکریم و کما فسر الدعاء فی قوله وقال ربکم ادعونی استجب لکم

آیات ربک میں سورج کا مغرب سے طلوع ہونا مراد لیا اور آیت مثل کلمة طیبة کشجرة طیبة میں درخت سے کھجور کا درخت مراد لیا ہے۔ ایسے ہی آیت یثبت الله الذین امنو باالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الاخرة میں بیان کیا کہ یہ قبر میں ہوگا جس وقت قبر میں سوال ہوگا کہ تمہارا رب کون ہے ، تمہارا دین کیا ہے اور آیت ویسبح الرعد بحمده میں بتایا کہ رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کے نظام پر مقرر ہے اور آیت اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابآمن دون الله میں فرمایا کہ یہ " احباراً " اور " رهبان " حرام چیزوں سے جس کو حلال کر دیتے ان کے متبعین حلال سمجھتے اور حلال چیزوں میں سے جس کو حرام ٹھہرا دیتے اسکو یہ لوگ حرام سمجھتے تھے (رب بنالینے سے الله کی مراد تحلیل و تحریم کا مجاز قرار دے دینا ہے) اور آیت واعدو لهم ما استطعتم من قوة میں قوت کی تفسیر (اپنے

بانه العبادة وكما فسر ادبار النجوم بانه الركعتان قبل الفجر و ادبار السجود بالركعتين بعد المغرب و نظائر ذلك الثالث بيانه بالفعل كما بين اوقات الصلوة للسائل بفعله الرابع بيان ماسئل عنه من الاحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان و نظائره الخامس بيان ماسئل عنه بالوحي وان لم يكن قرآنا كما سئل عن رجل احرم في جبة بعد ما تضمخ با لخلوق فجاء الوحي بان ينزع عنه الجبة و يغسل اثر الخلوق السادس بيانه للاحكام بالسنة ابتداء من غير سوال كما حرم عليهم لحوم الحمرو المتعة و صيد المدينة

دور میں) تیر اندازی کے ساتھ کی اور آیت من یعمل سوء یجزبہ میں فرمایا کہ جزاسے مراد تکلیف، مشقت، غم، خوف، بیماری وغیرہ ہےجو انسان کو دنیامیں پہونچتی ہے اور آیت للذین احسنو الحسنی و زیادۃ میں زیادہ کی تفسیر اللہ بزرگ و برتر کی طرف دیکھنے سے (دیدار) کی اور آیت ربکم ادعونی استجب لکم میں دعا کی تفسیر عبادت کے ساتھ بیان کی اور ادبار النجوم میں فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور ادبار السجود میں مغرب کے بعد کی دو رکعتیں بیان فرمائیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے نظائر موجود ہیں۔

(۳) رسول اللہ نے اپنے فعل کے ساتھ تفسیر کی جیسے کہ نماز کے اوقات پوچھنے والے کو خود نماز پڑھ کر اوقات کی تعیین فرمائی۔

(۴) ان احکام کا بیان جو قرآن حکیم میں نہ تھے اور آپ سے سوال کئے گئے پھر قرآن ان کے بیان

ونكاح المرأة على عمتها وخالتها وامثال ذلك السابع بيانه للامة جواز الشئ بفعله هو له وعلام نهيهم عن التاسى به الثامن بيانه جواز الشئ باقرار لا لهم على فعله و هو يشاهده او يعلمهم يفعلونه التاسع بيانه اباحة الشئ عفوا بالسكوت عن تحريمه وان لم يأذن فيه نطقا العاشر ان يحكم القرآن بايجاب شيئ او تحريمه او اباحته ايكون لذالك الحكم شروط و موانع وقيود اوقات مخصوصة واحوال و اوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالىٰ على رسوله فى بيانها كقوله واحل لكم ماوراء ذلكم فالحل موقوف على شروط النكاح و انتقاء موانعه وحضور وقته و اهلية

کے لیے نازل ھوا جیسے زوجہ کو تہمت لگانے کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو ''لعان'' کا حکم نازل ھوا ، وغیرہ۔

(۵) ان احکام کا بیان جن کے متعلق آپ سے سوال کیا گیا اور بذریعہ وحی آپ نے جواب دیا ، اگرچہ وہ قرآن حکیم میں شمار نہیں ھے ، مثلاً ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جسنے جبہ پہنے ہوئے احرام باندھا اور خوب خوشبو لگائے ھوئے تھا ، تو آپ نے وحی آنے کے بعد جواب دیا کہ جبہ نکالا جائے اور خوشبو کا اثر دھویا جائے۔

(۶) بغیر سوال کے آپ نے بہت سے احکام بیان فرمائے ، مثلاً گدھے کے گوشت، متعہ اور مدینہ میں شکار کو حرام کیا ۔ ایسے ھی پھوپھی کی موجودگی میں بھتیجی سے نکاح اور خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح کو حرام فرمایا وغیرہ۔

المحل (۱) (۷) خود رسول اللہ نے کوئی کام کیا اور امت کو اقتداء سے منع نہیں فرمایا۔

(۸) خود کوئی کام کیا اور امت کے لیے اس کے جواز کا کسی طرح اقرار کیا یا اس کے کرنے کی تعلیم دی۔

(۹) کسی شی کی اباحت کو اس طرح بیان فرمایا کہ اس کی حرمت سے خاموشی اختیار کی ، اگرچہ اس سلسلہ مین زبان مبارک سے کچھ نہ فرمایا ھو۔

(۱۰) قرآن حکیم نے کوئی حکم دیا یا کسی شی کو حرام کیا یامباح ٹھہرایا ، لیکن اس سے متعلق جو شرطیں رکاوٹیں ، قیدیں وغیرہ تھیں یا اوقات مخصوصہ احوال و اوصاف وغیرہ تھے ، ان سب سے قرآن نے سکوت اختیار کیا اور رسول اللہ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی - در اصل ایسی صورتوں میں اللہ تعالیٰ مجمل حکم دے کر اس کی تفصیل کو اپنے رسول کے حوالہ کر دیتا ھے ، مثلاً آیت و احل لکم ماوراء دلکم میں حلت موقوف ھے جبکہ نکاح کی شرطیں پائی جائیں ، موانع مرتفع ھوں ، وقت اور محل میں اھلیت ھو۔ ظاھر ھے کہ ان سب کی تفصیل قرآن حکیم میں نہیں ھے ، رسول اللہ کے بیان ھی سے معلوم ھو سکتی ھیں۔

علامہ شاطبی کا بیان

علامہ شاطبی نے مذکورہ مفہوم کو درج ذیل انداز میں بیان کیا ھے :

السنة راجعة فی معناها سنت اپنے معنی و مفہوم کے

۱ - اعلام الموءمین ج ۲ -

الى الكتاب فهي تفصيل مجمله و بيان مشكله و بسط مختصره و ذلك لا نهابيان له و هوالذى دل عليه قوله تعالى و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فلا تجد فى السنة امرا الا و القرآن قد دل على معناه دلالة اجمالية او تفصيلية و ايضا فكل ما دل على ان القرآن هو كلية الشريعة و ينبوع لها فهو دليل على ذلك ولان الله تعالى قال وانك لعلى خلق عظيم و فسرت عائشه ذلك بان خلقه القرآن واقتصرت فى خلقه على ذلك فدل على ان قوله و فعله و اقراره راجع الى القرآن لان الخلق محصور فى هذه الاشياء ولان الله تعالى جعل القرآن تبيانا لكل شيئ فيلزم من ذلك

لحاظ سے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع ہونے والی ہے ۔ وہ (سنت) قرآن حکیم کے مجمل کی تفسیر ہے یا مشکل کا بیان ہے اور یا مختصر کی تشریح ہے ۔ ثبوت کے دلائل یہ ہیں (۱) بحیثیت مجموعی سنت قرآن حکیم کا بیان ہے ، جیسا کہ اللہ تعالی کا درج ذیل قول دلالت کرتا ہے ۔ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیہم ۔ پس سنت میں کوئی ایسی بات نہ ملیگی جس کی قرآن حکیم میں اجمالی یا تفصیلی دلالت نہ موجود ہو ۔

(۲) تمام وہ چیزیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن حکیم ہی کلیات شریعت کی کتاب اور اسکا سر چشمہ ہے وہ سب اس امر کی دلیل ہیں کہ سنت اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے قرآن حکیم کی طرف رجوع ہونے والی ہے ۔

(۳) قرآن حکیم میں ہے وانک لعلی خلق عظیم ۔ حضرت

ان تکون السنة حاصلة فیه فی الجملة لان الامر والنهی اول ما فی الکتاب و مثله قوله تعالیٰ ما فرطنا فی الکتاب من شیئ و قوله الیوم اکملت لکم دینکم وھو یرید بانزال القرآن فالسنة اذاً فی محصول الامر بیان لما فیه و ذالک معنی کونها راجعة الیه وقد تقدم فی اول کتاب الاولة ان السنة راجعة الی الکتاب و الا وجب التوقف عن قبولها وھو اصل کاف فی ھذ المقام (۱)۔

عائشه نے خلق کی تفسیر میں فرمایا که رسول الله کا خلق قرآن ہے ۔ اس سے یہی ثابت ہے که آپ کے اقوال و افعال اور اقرار سب قرآن کی طرف رجوع ہونے والے ہیں ، کیونکه خلق میں یہی چیزیں شمار ہوتی ہیں ۔

(۴) الله تعالیٰ نے قرآن حکیم کو تبیاناً لکل شیئی فرمایا ہے ۔ اس سے بھی یه بات لازم آتی ہے که سنت کا فی الجمله قرآن میں حاصل ہونا ضروری ہے ۔

(۵) ما فرطنا فی الکتاب من شیئی ۔

(٦) الیوم اکملت لکم دینکم میں قرآن کا آتارنا مراد ہے ۔ اس صورت میں یہی فی الجمله سنت بیان ہوگی ان باتوں کی جو قرآن حکیم میں ہیں ۔ ''کتاب الاوله'' کے اول میں بھی یه بات گذر چکی ہے که سنت کتاب الله کی طرف رجوع ہونے والی ہے اور اگر ایسا نه ہو تو پھر اس کے قبول کرنے میں توقف ضروری ہے ۔

غرض سنت کے بیان ہونے کی بہت سی دلیلیں ہیں ۔

---

۱ ۔ مقدمه فتح الملهم صفحه ۲۱ ۔

ان کے علاوہ رسول اللہ کی تشریحات کی بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے معلوم ہو سکتی ہیں - (۱) ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے، لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں ، ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے - یہ تشریحات خواہ اصول و کلیات ہوں یا وقتی و فروعی مسائل ہوں ، کسی کی بھی افادیت سے انکار نہیں ہوسکتا ہے - اصول و کلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی و فروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے -

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے

(۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی ، معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے ' پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا - یہ حالات بڑی حد تک سنت سے سمجھے جا سکتے ہیں ، لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہ کی ترمیم و تنسیخ دونوں میں حد قائم کرنا نہایت دشوار ہے - عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی ہے

۱- حضرت شاہ ولی اللہ محدث دھلوی نے بھی سنت کے بیان ہونے پر نہایت نفیس بحث کی ہے اور بہت سی مثالوں کے ذریعہ سمجھایا ہے - ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ صفحہ ۱۰۵

کہ ان کے عہد اور رسول اللہ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا تھا ۔

اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی بعض کتابوں (بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ) میں جو انداز اختیار کیا ہے ، اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری کو ہم حل کر سکتے ہیں ۔ مذکورہ بیان کی اہمیت حضرت شاہ صاحب کی درج ذیل تصریح سے واضح ہوتی ہے :

ان کنت ترید النظر فی معانی شریعۃ رسول اللہ فتحقق اولا حال الامیین الذین بعث فیھم التی ھی مادۃ تشریعۃ وثانیاً کیفیۃ اصلاحہ لھا بالمقاصد المذکورۃ فی باب التشریع و التیسیر و احکام الملۃ (۱)

اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے ۔ وھی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں ۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت کی ہیں جن کا تذکرہ تشریع و تیسیر اور احکام ملت کے باب میں ہو چکا ہے ۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب

---

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۳ ۔

عرب قوم ہے اور عالمگیر اصول و کلیات کے نفاذ میں بطور ''خمیر''
وہ استعمال ہوئی ہے ، اس بنا پر لازمی طور سے اصول وکلیات کو عملی
شکل میں متشکل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم و احکام
وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے ، بلکہ ان اصول کا نفاذ بڑی حد تک
مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوا ہے ۔ ایسی حالت
میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے
کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے ، البتہ تدوین میں یہ ضروری قرار
دیا جاتا ہے کہ مراسم و احکام کی اصل صورت اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی ترمیم و تنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے
سامنے ہوں ، تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہ
کے اختیار کیے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جا سکے ۔

رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں ہیں

اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں
کی ہیں ۔ ایک وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ
رسالت سے ہے ۔ قرآن حکیم کی آیت وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ
وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا کا تعلق اسی حصہ سے ہے ۔ اس
میں عقائد ، عبادات ، اخلاق ، معاملات ، معاد وغیرہ سے متعلق
تفصیلات شامل ہیں اور دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ
فرائض اور تبلیغ رسالت سے نہیں ہے ، بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول :—

انما انا بشر اذا امرتکم بشی من دینکم فخذوہ و اذا امرتکم بشی من رائی فانما انا بشر (۱)

میں بشر ہوں ، جب تمہارے دین کے بارہ میں کسی چیز کا حکم دوں تو اس کو لے لو اور جب اپنی رائے سے کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ میں بھی بشر ہوں ۔

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہوسکتی ہے ، کیونکہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ کے غلبہ کا بھی امکان ہے ۔ (اگرچہ اس کی تلافی کا قدرتی طور پر انتظام موجود ہے) ۔

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی :

(۱) وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں ۔ (۲) وہ جو طریقۂ کار سے متعلق ہیں اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں ، مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ ۔ (۳) وہ امور جنہیں شخصی و قومی و ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہے (۴) وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور تھیں ، رسول اللہ نے بھی تفنن طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان فرمائیں (۵) عربوں کے بعض تجربات ، علاج ، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں بیان فرمائیں ۔

ایک مقنن کے لیے ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر امتیاز ضروری ہے ، ورنہ قانون کی وہ عملی استعداد ختم ہوجائے گی جو

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ صفحہ ۱۲۷ ۔

اس کو حالات و زمانہ کے تقاضا کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے ۔

سنت کے بارہ میں امام ابو حنیفہؓ کے رویہ کی وضاحت

امام ابو حنیفہؓ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انھوں نے تدوین قانون میں سنت سے زیادہ کام نہیں لیا ، اگر کسی درجہ میں بھی صحیح ہے تو اس کی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے ۔ اسی تقسیم پر عمل کرنے کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام ابو حنیفہ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہوئی ہے اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہو سکی اور اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ حنفی فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ اس کی مناسبت ہے ۔ اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہمہ گیریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہ کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس و رائے کی کم اہمیت نہیں ہے جس کی بناء پر امام ابو حنیفہؓ کو مورد الزام ٹھہرایا جاتا ہے ۔

تدوین فقہ کے لیے سنت سے متعلق چند قسم کے معلومات ضروری ہیں

فقہا نے تدوین قانون کے لیے سنت کے حسب ذیل معلومات ضروری قرار دئیے ہیں (۱) ناسخ و منسوخ (۲) مجمل و مفسر (۳) خاص و عام (۴) محکم و متشابہ (۵) احکام کے درجہ اور مراتب (وجوب ، مندوب ، مباح وغیرہ) ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے جو طریقے اور اصول فقہا نے مقرر کیے ہیں ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے ، لیکن روایت و درایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ اسی طرح

قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کی تعیین کا کام
بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواعظ سے ہے ، عام فقہا کے خیال میں قانون سازی کے لیے اس سے واقفیت ضروری نہیں ہے ، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے ، نیز قانون کو موثر بنانے میں اس سے بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے ۔ اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کرختگی ہو گی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہوجائے گا جو اسلامی قانون کی جان ہے ۔

تدوین حدیث میں احتیاط

اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت بر قرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی - یہ بھی صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذاتی اغراض و مفاد کی بناء پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا ، اس کے باوجود تدوین حدیث میں اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ اس سے انکار کی یا اس کو ماخذ نہ تسلیم کرنے کی گنجائیش نہیں نکل سکتی ۔

حدیث کے جانچنے کے لیے روایت اور درایت دونوں کے معیار ہیں

فن روایت مستقل فن ہے ۔ اس کے اصول و ضوابط ہیں ۔ راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندوبست ہے۔ حدیث کو جانچنے کے

قاعدے اور طریقے ہیں۔ روایتی نقطۂ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار پر پورا اترنا بھی ضروری ہے۔ تفصیل کے لیے فن اصول حدیث اور ''موضوعات'' کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ذیل میں چند درایتی اصول بیان کیے جاتے ہیں جن سے قبولیت حدیث کے معیار کا سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو۔ (۲) واقعات و مشاہدات کے خلاف نہ ہو۔ (۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو (۴) حدیث متواتر اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو۔ (۵) (قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی) عقل کے خلاف نہ ہو۔ (۶) اس میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو۔ (۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے عذاب کی دھمکی نہ ہو۔ (۸) مضمون روایت میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو۔ (۹) کسی کے مناقب و فضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو۔ (۱۰) ایسے معائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں۔ (۱۱) ایسی پیشین گوئیاں نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو۔ (۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کئے گئے ہوں جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں نہ ہو (۱۳) الفاظ کی بندش ایسی نہ ہو کہ عربی قواعد پر وہ منطبق نہ ہو سکے۔ (۱۴) حدیث کے معانی و مفاہیم ایسے نہ ہوں جو شان نبوت اور وقار رسالت کے منافی ہوں۔ (۱۵) نیکی و بھلائی کے معمولی کاموں پر انبیاء ورسلین جیسے ثواب کی ترغیب نہ ہو وغیرہ (۱) چنانچہ فن موضوعات پر لکھی ہوئی کتابوں میں درج ذیل تصریحات موجود ہیں:

۱۔ عجالہ نافعہ و مقدمہ فتح الملہم ص۱٦ وغیرہ۔

کل حدیث رایتہ یخالف العقول اونیا قض الاصول فاعلم انہ موضوع فلا یتکلف اعتبارہ ای لا تعتبر رواتہ ولا تنظر فی جرحہم او یکون مما یدفعہ الحس والمشاھدۃ اومبائنا لنص الکتاب او السنۃ المتواترۃ او لاجماع القطعی حیث لا یقبل شیئی من ذلک التاویل (۱)

جو حدیث عقل اور اصول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ وہ موضوع (جعلی) ہے - نہ اس کے راویوں کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی راویوں کی جرح میں نظر کی جائیگی ، یا ایسی حدیث ہو کہ حواس و مشاہدہ اس کو رد کر دے یا وہ کتاب اللہ ، سنت متواترہ اور اجماع قطعی کے خلاف ہو ، اس حیثیت سے کہ کوئی تاویل نہ قبول کی جا سکے - ظاہر ہے کہ عقل و درایت کا یہ معیار زیادہ ان ہی روایتوں سے متعلق ہوگا جو عام واقعات و حوادث وغیرہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں ، لیکن جو روایتیں عالم غیب سے متعلق ماورائے عقل ہیں ان میں عقل کو زیادہ دخیل بنانے سے دوسرے خطرات کا اندیشہ ہے -

غرض حدیث کو جانچنے کے لیے ماہرین فن نے جو اصول مقرر کر دیے ہیں ان کے مطالعہ کے بعد ایک مبصر کے لیے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے -

احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے

احادیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اصحاب رسول کی

---

۱ - مقدمہ فتح الملہم ص ۱۶ از تذکرۃ الموضوع لابن الجوزی -

زندگی خاص اهمیت رکھتی هے اور فقہاء کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا هے ۔ ان کے عمل اور تشریحی بیان کو بطور حجت تسلیم کیا هے ۔ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے ان کی اهمیت ثابت هوتی هے ۔

وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَ اَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ

مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے هیں اور وہ لوگ جنھوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی ان سے اللہ راضی هوا اور وہ اللہ سے راضی هوئے اور اللہ نے ان کے لیے (ابدی نعمتوں کی) جنتیں تیار کردیں جن کے نیچے نہریں بہہ رهی هیں ۔ وہ همیشه اس نعمت و سرور کی زندگی میں رهیں گے ۔ یه بہت بڑی فیروزمندی هے ۔

آیت میں السابقون الاولون اور الذین اتبعو هم باحسان دو گروہ کا ذکر هے ۔ پہلا گروہ وہ هے جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویه کا مقام اور محل متعین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا ۔ اس گروہ کا مرکزی طبقه مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقه تھا ۔ پھر اس کے بعد وہ گروہ هے

جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انھوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کر لیا اور قانون کے استنباط میں بطور حجت ان سے کام لیا۔

ان دونوں گروہ کے لیے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کا جملہ نہایت اہم دستاویز اور بہت بڑی ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے، بالخصوص ''ورضوعنہ'' کا فقرہ ان کے مزاج اور قانون الہٰی کے مزاج میں ہم آہنگی اور یکسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے ''اتباع باحسان'' کا محل وہی گروہ قرار پائے گا جو سابق کی طرح اصحاب رسول کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے بھی کام لے گا۔ اسی بناء پر فقہاء نے بڑی حد تک صحابہ کے قول اور فعل کو ''سنت'' میں داخل قرار دیا ہے اور حدیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اس کی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

صحابہ کے بارے میں فقہاء کا مسلک

اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک مذکور ہے:

یجب اجماعاً فیھا شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعاً فیما ثبت الخلاف بینھم (۱)	جو چیز عام طور پر رائج ہو اور صحابہ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اس کو مان لیا ہو تو اس کا ماننا واجب ہے اور جس میں ان میں

۱ - توضیح تلویح ج ۲ ص ۱۷ -

اختلاف ہو ، اس کا ماننا ضروری
نہیں ہے ۔

اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے :

لا ن اکثر اقوالهم
مسموع بحضرة الرسالة
وان اجتهدوا فرالهم
اصوب لا نهم شاهدوا
موار و النصوص و لتقد
مهم فی الدین و برکة
صحبة النبی صلی الله
علیه وسلم و کونهم
فی خیر القرون (۱)
لا نهم شاهدوا احوال
التنزیل وا سرار الشریعة
(۳)
و معرفة اسباب التنزیل
(۱)

ان کے اکثر اقوال بار گاہ
رسالت سے سنے ہوئے ہیں ۔
انہوں نے نصوص کے موقع اور
محل کا براہ راست مشاہدہ کیا
ہے ۔ دین میں انہیں تقدم
حاصل ہے ۔ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کی تربیت وصحبت
سے فیضیاب ہوئے ہیں ۔ ان کا
زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا ۔
قرآن کے احوال و اسباب اور
اسرار شریعت کا انہوں نے
بچشم خود مشاہدہ کیا ہے
اور اسباب تنزیل کی معرفت
حاصل کی ہے ۔

ان وجوہ کی بناء پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے ۔ فقہاء نے اس اعتراف فضیلت کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا حق محفوظ رکھا ہے ۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحابہ کی رائیں اگر ایسی ہیں جن میں قیاس نہیں چل سکتا

۱ - ایضاً (۳) نور الا نوار ص ۲۱۷ -

تو اتباع بیشک واجب ہے اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بدلے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے ۔ (۱)

ظاہر ہے کہ نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے ۔ ان کے علم و فضل ، دیانت و تقوی اور رسول اللہ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے ان میں تفاوت تھا ۔ ناگزیر اس لیے ان کے اتباع اور ان کے اقوال و افعال کا مقام متعین کرنے میں بھی اس فرق کا لحاظ رکھا جائے گا ۔

(۳) اجماع

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے ۔

اجماع کی حقیقت اور تعریف

لغت میں اجماع کے معنی عزم و اتفاق ہیں ، قرآن حکیم میں ہے ،

فَاَجْمِعُوْا اَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ (۱۰ / ۷۱)

تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو ۔

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ہیں ، چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے :

و ہو اتفاق اہل الحل والعقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱- حسامی ص۸۶ ۲- کتب اصول فقہ ۔

من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم   کی امت کے اهل حل و عقد کے
علی امر من الا مور (۱)   کسی معاملہ میں اتفاق کا نام
اجماع ہے -

یہ اجماع حالات و تقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہود سے متعلق جملہ امور میں ہو سکتا ہے - در اصل قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لئے ''اجماع'' ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطاء ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں -

اجماع کی اهمیت و ضرورت

اسکی اهمیت اس بناء پر ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں - بلا شبہ الٰہی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں ، لیکن وہ مجموعی حیثیت سے حسب ذیل امور میں کامل ہیں :

(۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضا و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین : یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر دور کے جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حثیت سے وہ کامل ہیں - چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے -

هوا لتنصیص علی قواعدالعقائد   (۱) عقائد کے قواعد کی تصریح
والتو فیق علی اصول الشرع   ہے (۲) شرائع کے اصول سے
و قوانین ا لا اجتہاد لا ادراج   واقفیت کرائی گئی ہے اور

---

۱ - منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتجبیر ج ۲ ص ۱۴۷ -

حکم کل حادثة فی القرآن (۱)

(۳) ایسا نہیں ہے کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہے ۔

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لیے قابل عمل بنائے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دیدیگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا فقہاء کی حسب ذیل عبارت میں اسی ضررت کو ظاہر کیا گیا ہے ۔

ولا شک ان الا حکام التی لم تثبت بصریح الوحی بالنسبة الی الحوادث الواقعة قلیلة غایة القلة فلو لم یعلم احکام تلک الحوادث من الوحی الصریح و بقیت احکامها مهملة لا یکون الدین کاملا فلا بد من ان یکون للمجتهدین و لایة استنباط احکامها (۱)

اس میں شبہہ نہیں کہ احکام صریح وحی سے ثابت ہیں ۔ وہ پیش آنیوالے واقعات و حوادث کے مقابلہ میں نہایت ہی کم ہیں ۔ اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل پڑے رہ جائیں گے ۔ اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہو جا ئیگا اس بنا ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے ۔

مذکور ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام وہی کے لیے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجماعی شکل متعین ہوگی ۔

۱- تلویح ص ۵۰

اس کی حیثیت ''اجماع'' کی ہوگی ۔اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے ۔

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد درج ذیل آیتیں بیان کی جاتی ہیں،

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (٣/٦٣)

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور اُن لوگوں کی اطاعت کرو جو اولی الامر ہیں،

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ (٣/١١٦)

جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسکو اسی طرف لیجائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے،

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (٢/٢٣٧)

اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسط (نہایت معتدل) بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت دینے والے تم ہو،

یہ اور ان کے علاوہ بھی ایسی آیتیں ھیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اس کی اھمیت ثابت کی ھے ، سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وھی روایتیں پیش کی گئی ھیں جو جماعت کی اھمیت پر دلالت کرتی ھیں ۔ (۱)

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اھم اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ھے :

اجماع کے بارے میں سب سے زیادہ اھم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ھے جو ھر شعبہ کو حاوی ھے ، اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ھی کا دوسرا نام ھے ، اس بناء پر قرآن و سنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ھیں ، جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ھیں ، مثلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ھے ،

وَشَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہ (۱۵۴/۳)

معاملات میں آپ ان سے مشورہ کر لیا کیجیے پھر جب مشورہ کے بعد کسی بات کا عزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کیجیئے

اس آیت کے سیاق و سباق ، موقع و محل ، انداز بیان ، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ھے ، اور یہ بات بھی واضح ھوتی ھے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ھے ، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے ھوئے صحابہ کرام سے قانونی وغیرہ قانونی تمام اھم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے ، ابوبکر جصاص نے احکام القرآن

(۱) ملاحظہ ھو کتب اصول فقہ

میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے ،

نیز قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ یہ بیان کیا گیا ہے ،

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (۴۲)	ایمان والوں کے معاملات باھمی مشورہ سے ہوتے ہیں ،

خواہ وہ قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو ، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ضرورت ہوگی یا موقع و محل کی تعیین میں ہوگی ،

اسی طرح درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں بشرطیکہ ان کا محل خاص قرار دیا جائے ،

لا یجتمع امتی علی الضلالۃ (الحدیث)	میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی ،
ماراہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (الحدیث)	جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے ،

ان روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اس کے لئے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں ، جب تک اس قسم کی روایتوں کا خاص محل نہ مراد لیا جائے اجماع کے ثبوت میں پیش کرنا اجماع سے عدم واقفیت کی دلیل ہے کیونکہ فقہاء کی تصریح ہے

لا اعتبار بقول العوام في الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لانهم ليسوا من اهل	اجماع میں عوام کے قول کا اعتبار نہیں ہے نہ اتفاق میں اور نہ مخالفت میں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے کیونکہ شرعی

النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان (۱)

معاملات میں نہ وہ اہل نظر ہیں اور نہ ہی دلیل و محبت کو سمجھتے ہیں ۔

صحابہ کرام کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت

سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام کے طرز عمل سے بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ فقہاء نے اجماع کے لیے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں ، چنانچہ حضرت ابوبکررض اور حضرت عمررض کے زمانۂ خلافت میں اس مقصد کے لیے جلیل القدر صحابہ کو باہر جانے سے روکدیا گیا تھا ۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا ، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا ، بالخصوص حضرت عمررض سے دور خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں ،

اس دور میں حج کے اجماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے جو قوم کے اعلی دل و دماغ کے اجماع اور اس کے استصواب کی بہترین شکل تھی ۔

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جاسکتے ہیں لیکن بد قسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہو گئی ،

---

(۱) حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۹ ۳ خلاصہ ارشاد الفحول الحاتحقیق الحق من علم الاصول للشوکانی

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے :

اجماع مجموعی حیثیت سے ہدایت الٰہی کی کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے ، علیحدہ علیحدہ قرآن و سنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے ، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے ، یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن و سنت میں اس کے لیے مستقل سند موجود ہو ، بلکہ اس کا اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے کیونکہ اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے ، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعوٰی سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کم کرتا ہے ، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید ثابت نہیں ہوتی ہے تو اجماع سے بیشک وہ زیادہ قوی اور قابل عمل بن جائے گی - اسی طرح اگر قوی اور ضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح و بہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکمت کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لیے کافی ہے

فقہاء کی درج ذیل تصریح سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے ،

لان الاجماع انما عرف حجة كرامة لهذه الامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء و متى وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع و عملوا

اجماع اس امت کی ضرورت کے پیش نظر بطور اعزاز کے حجت مقرر کیا گیا ہے کیونکہ رسول کریم خاتم الانبیاء تھے اور امت کے سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس میں صریح نص موجود نہیں ہے تو لا محالہ

فيها با لا جتهاد و هو محتمل للخطاء و جاز ان يكونوا على الخطاء كا ن قولا بخروج ا لحق عن جميع الا مة و انه لا يجوز و مس الحا جة الى تجديد ا لرسا لة و لا وجه ا ليه لا خبار الله تعا لى بكون رسولنا خاتم الانبياء فصار الا جماع حجة لهذه الحا جة (۱)؟

وہ اجتہاد پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوگی اور اجتہاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے ، ممکن ہے وہ اجتہاد خطاء ہی پر ہو ایسی صورت میں جب امت اس پر عمل کرےگی تو ساری امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے نیز تجدید رسالت کی ضرورت ہوگی ، جو اب ممکن نہیں ہے ، کیونکہ اللہ تعالی نے ہمارے رسول کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر دے دی ہے ، غرض اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اجماع کو ''حجت'' بنایا گیا ہے ،

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے :

البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو ،

(۱) التریر و التجبیر ج ۳ ص ۱۱۲ -

علمی حیثیت سے مثلاً

(۱) قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے) صرف ترجمہ و تفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے ،

(۲) سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام و محل کی تعین کی معرفت ہو ،

(۳) صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو ،

(۴) قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں ،

(۵) قوم کے مزاج ، حالات و تقاضوں ، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے ،

(۶) جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لئے ایسے حضرات کو شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں ، چنانچہ تصریح ہے

الاجماع المعتبر فی فنون العلم ھو اجماع اھل ذلک الفن العارفین به دون من غیرھم فالمعتبر فی الاجماع فی المسائل الفقھیة قول جمیع الفقھاء وفی المسائل الاصولیة قول جمیع الاصولیین وفی المسائل النحویة قول جمیع	فنی اجماع میں انہیں لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا جنہیں فن میں بصیرت حاصل ہو اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہوگا اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء اصولی مسائل میں اصولیین اور نحوی مسائل میں نحویون ہی کے قول کا اعتبار ہوگا ان کے ما سوا جو ہونگے ان کا شمار عوام میں کیا

الـنـحـو وبـيـن و مـن عـدا جائے گا۔
اهـل ذلـکـ الـفـن هـو فـی
حکم الـعـوام (۱)

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں ، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں ، اس کے لیے تقویٰ کا کوئی خاص معیار متعین نہیں ہے ، بلکہ فسق و فجور اور بد عادت سے پاک ہونا کافی ہے ، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں ، فقہاء کی تصریح ہے کہ

ان کان مـعلـنا بـفسقـه فلا یعتـد بـقـوله فـی الاجـماع و ان کان غیـر مـظهـر لـه یـعتـد بقـوله فـی الاجـماع (۲)	اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر علانیہ نہیں ارتکاب کرتا ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔
و کـذا الـمـجـون (۳)	ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے

در اصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے ، اس کی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے اور خیر و شر ، حق و باطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق ''فرقان'') نہیں پیدا ہوتی ہے ، اس لیے فقہاء نے ان سے اجتناب ضروری قرار دیا ہے ، قرآن حکیم میں ہے۔

---

(۱) (حصول المامول مـن عـلـم الاصول صفحه ۴۰ ملخص ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول للشوکانی)

(۲) التقریر و التحبیر ج ۳ ص ۹۶

(۳) توضیح برحاشیه تلویح ص ۴۴۳

يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ( )

اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اس کی نا فرمانی سے بچو تو وہ تمہارے لیے (حق و باطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا ،

(زمانہ و حالات کے لحاظ سے ''عدالت'' کے معیار پر مفسر قرآن ابوبکر جصاص نے نہایت عمدہ بحث کی ہے ، مفتی حضرات کے لیے اس کا مطالعہ بالخصوص مفید ہے ،)

کم ازکم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ھوجاتا ھے

اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ھونا ضروری نہیں ، بلکہ نہ مہیا ھونے کی صورت میں کم از کم تین سے بھی کام چل سکتا ھے ، لیکن جتنے ھوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اھمیت کے حامل ھوں ، اسی طرح فیصلہ میں ھر حیثیت سے سب کا متفق ھونا لازمی نہیں ھے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ھے ، صحابۂ کرام کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ھے ، نیز امام غزالی فرماتے ھیں

انه ينعقد مع مخالفة الاقل (۱)

اجماع منعقد ھو جاتا ھے اقلیت کے اختلاف کے باوجود ۔

یہ صحیح ھے کہ ھر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتماد نہیں ھوتا ، کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ھے ، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ھے ،

---

(۱) از حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۴۰

لیکن اجماع کے لیے جو حضرات منتخب ہوں گے وہ بہت جچے تلے اور معیاری ہوں گے ، اس بناء پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا ، وہ اختلاف بھی کریں گے تو ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور معقول دلیل کی بناء پر دوسرے لوگ بھی اس نہج پر سوچنے کے لیے مجبور ہوں گے ، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکانات کم ہوں گے ، کیونکہ عامة الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے :

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو ؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا ، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں ، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے ، جب تک مسلمانوں میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے ، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا ، اس بناء پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندھی نہیں ہوتی ، اور یہ اسلام کی عمومی پالسی کے عین مطابق ہے ،

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بناہ سکتے ہیں ، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں ،

اجماع کے اختیارات کی وسعت

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں ، اس بارہ میں فقہاء کے مختلف اقوال

جمع کر کے ان میں باھمی تطبیق و ترجیح سے درج ذیل اختیارات سامنے آتے ھیں ،

(١) حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نیے قوانین وضع کرنا

(٢) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا

(٣) وہ احکام جو بتدریج نازل ھوئے ھیں ، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انھیں مقدم و مؤرخ کرنا ،

(٤) وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات ، رسم و رواج خصائل و عادات ملحوظ ھیں ، ان کی روح اور پالسی برقرار رکھتے ھوئے ، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لیے نیا قالب تیار کرنا ،

(٥) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ھیں ، موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا ،

(٦) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ھیں ، معقول دلیل کی بناء پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا ،

(٧) فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ ،

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ھیں ،

والاجماع فی کونہ حجۃ اقوی من الخبر المشھور و اذا کان یجوز النسخ بالخبر المشھور فجوازہ بالاجماع اولی (١)	اجماع ، خبر مشھور سے زیادہ قوی حجت ھے جب خبر مشھور سے نسخ جائز ھے تو اجماع سے بدرجۂ اولیٰ جائز ھوگا ،

(١) التقریر و التجبیر ج ٣ ص ٦٩

ویتصور ان ینعقد اجماع بمصلحة ثم تتبدل تلک المصلحة فینعقد اجماع آخر علی خلاف الاجماع الاول (۱)

تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی ہو پھر جب وہ مصلحت بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا۔

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہؓ کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس بارہ میں قدم اٹھ سکتا ہے ،

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم :

اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے ، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے ، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے ، جیسا کہ اصول میں ہے

فان استنبط المجتهدون فی عصر حکما واتفقوا علیه یجب علی اهل ذلک العصر قبوله فاتفاقهم صار بینة علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتهم (۲)

جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے ، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے ، کیونکہ یہ اتفاق اس حکم پر بطور دلیل کے ہے ،

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضاء اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے ، اس بناء پر اس کا ابتاع

---

(۱) ایضاً ص ۷۰

(۲) توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۵۰

خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہوگا ، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بناء پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے ، اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا

اجماع سکوتی

اجماع کی ایک قسم اجماع سکوتی کہلاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اہل نظر کے اتفاق سے کوئی بات شائع ہو اور دوسرے اہل نظر اس سے خاموشی اختیار کریں - فقہاء کی تعریف درجۂ ذیل ہے ،

و ھو ان یقول بعض اھل الا جتھا و بقول و ینتشر ذلک فی المجتھدین من اھل ذلک العص فیسکتون ولا یظھر منھم اعترا ف ولا ا نکا ر (۱)

اجتہادی صلاحیت رکھنے والے کچھ حضرات کسی معاملہ میں کوئی بات کہیں اور یہ بات جب دوسرے مجتہدین میں مشہور ہو تو وہ خاموشی اختیار کریں نہ اقرار کریں نہ انکار

ظاہر ہے کہ یہ سکوت اسی وقت قابل اعتبار ہوگا جبکہ اظہار رائے کی عام طور پر آزادی ہوگی پابندی کی صورت میں سکوت کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں اس بناء پر صرف رضامندی پر سکوت کو حمل کرنا درست نہ ہوگا -

زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے - (۲) جیسا کہ اس کی تائید ذیل کی عبارت سے ہوتی ہے -

الاجماع اما حقیقی و ھو

اجماع کی دو قسمیں ہیں (۱)

---

(۱) حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۳۸

(۲) حوالا بالا

اتفاق المجمعين قولا او ما في حكمه كالسكوت الذی یدل علی التقریر و اما حکمی وهو بخلافه (۱)

حقیقی (۲) اور حکمی ، حقیقی یه هے که مجمع کا اتفاق قولی هو یا اس ذریعه سے هو جو قول کے حکم میں هے جیسے وہ سکوت جو رائے کی تسلیم پر دلالت کرتا هے اور حکمی وہ هے جو اس کے خلاف هو

ایک مغالطه اور اس کا جواب

عام طور پر یه مغالطه هے که اجماع کیلیے چونکه جمیع امت کا اتفاق ضروری هے اور وہ عملاً محال هے اس لیے اجماع کا وجود هی محال هے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دهلوی اس مغالطه کا جواب دیتے هوئے فرماتے هیں۔

'باز اجماعیکه متخیل اهل زمان است بهی اتفاق جمیع امت مرحومه بحیثیت لا لیشند منهم فردواحد نصاً من کل واحد منهم خیال محال است هرگز واقع نشده اجماع کثیر الوقوع اتفاق اهل حل و عقداست از مفتیان امصارایں معنی در مسائل مصروحه فاروق اعظم یافته می شود که اهل حل و عقد بران اتفاق کرده اند و تلو آن فتوئ جمعی غفیر و سکوت باقین و تلوآن اختلاف علی قولین که درحکم اتفاق نفی بر قول ثالث است و تلوآن اتفاق اهل حر مین خلفاء' (۲)

جو اجماع لوگوں کے خیال میں هے که اس میں ساری امت مرحومه کا صراحة اتفاق پایا جائے اور کوئی بهی اس سے الگ نه رهے یه خیال محال هے اور یه کبهی نهیں واقع هوا هے البته کثیر الوقع اجماع

---

(۱) از اصول فقهه لمولانا اسمعیل شهید

(۲) التمهید لتعریف ائمة التجدید (قلمی)

یہ رہا ہے کہ شہر کے مفتیوں میں سے اہل حل و عقد کا اتفاق هو اجماع کا یہی مفہوم ان مسائل میں پایا جاتا ہے جو فاروق‌اعظم کے تصریح کردہ هیں کہ ان پر اهل حل و عقد نے اتفاق کر لیا تھا ۔ پھر اس کے بعد وہ اجماع ہے جس میں بڑی جمیت کا فتوی اور باقی لوگوں کا سکوت هو پھر وہ ہے کہ جس میں دو مختلف قول هوں کہ تیسرے قول کی نفی پر اتفاق هوتا ہے پھر اهل حر مین اور خلفاء کا اتفاق ہے ۔

غرض مسئلہ اجماع نہ اتنا مشکل ہے جتنا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور نہ اتنا آسان ہے کہ نا اهلوں پر مشتمل کمیٹی کو اجماع کا درجہ دے دیا جائے ۔

(۴) قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے ،

قیاس کی حقیقت و تعریف

قیاس کے لغوی معنی ''اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا'' هیں ، فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے هیں ، اس کی تعریف یہ ہے

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم و العلة ، (۱)	حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم) کے مطابق کرنا ،

(۱) نور الانوار ص ۲۲۳ ،

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے ،

الحاق امر با مر فی الحکم الشرعی لا تحاد بینھما فی العلة	دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے ، وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا ،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں ، (١) جو چیزیں قرآن و سنت یا اجماع کے صریحی حکم سے ثابت ہیں ، اُن کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں ''اقتضاء کنایہ اشارة'' وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے ، اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے ، اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی ،

(٢) لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور رنگ برنگ ہے کہ بسا اوقات محض اس سے کام نہیں چلتا ہے ، ایسی صورت میں مجبوراً صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈھا جائے گا ، یعنی گہرائی میں جاکر اس کی علت نکالی جائے گی ، اس علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا ، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی ، اس کے مالہ' و ما علیہ میں نظر دوڑائی جائے گی ، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا ، در اصل اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے ، اس عمل کے ذریعہ اُن نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے ، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے ، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں ، چنانچہ

اذا خـذ واحـکـم الـفـرع مـن الا صـل سموا ذلـک قـیـاسـاً لـتـقـدیـر هـم الـفـرع بالا صل فـی الـحـکـم و الـعـلـة ، (۱)

فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں ،

قیاس کی اہمیت و ضرورت

قیاس کے ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصول و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں ، اور دوسری طرف حالات و تقاضا کے نئے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں ، جو آئے دن نت نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں ایسی حالت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور اُن کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک اُن کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے ، کہ ہر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں ، تاکہ زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع نہ مل سکے ،

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیادیں درج ذیل قسم کی آیتیں بیان کی جاتی ہیں ،

فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِى الْاَبْصَارِ $(\frac{۵۹}{۲})$

پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے ، والو

---

(۱) حسامی ص ۹۱ ،

فقہاء نے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے

ردا لشي الی نظیرہ ای الحکم علی الشي بما ھو ثابت لنظیرہ ، (۱)	کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا ،

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں ،

قرآن حکیم میں ''تفقہ فی الدین'' کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے ،

لِیَتَفَقَّھُوا فِی الدِّینِ (٩/١٢٢)	تاکہ دین میں وہ جماعت فہم و بصیرت حاصل کرے ،

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے

وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ، (٣/١٥٩)	وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے ،

یہ سب انتظام اسی لیے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت وھمہ گیریت قائم رہے نیز اس کے ماننے والے نئی راہ کی تلاش میں سر گرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بننے پائیں ،

علاوہ ازیں قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علتیں اور غایتیں اُن کے ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم

---

(۱) توضیح برحاشیہ تلویح ص ۵۴

کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جاسکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے ،

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے لیکن مذکورۂ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی ہے ، بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے ،

قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آیتیں اس کے ثبوت میں زیادہ زور دار ہیں

یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پر زور وہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں ، مثلاً

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ، ($\frac{16}{89}$)

ہم نے آپ پر ''الکتاب'' نازل کیں دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لیے ،

مَا مِنْ رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ ($\frac{6}{60}$)

ہر خشک و تر کتاب مبین میں ہے ،

دونوں آیتوں میں قرآن حکیم کی جامعیت اور دین کی تمام باتوں کے لیے ''بیان'' ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لیے بیان نہیں قرار دئے جا سکتے اور نہ ہی وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں ، البتہ ان کے مفہوم کی گہرائی بیان اور جامعیت کی یقیناً حامل ہو سکتی ہے ، ایسے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی اور پھر ان آیتوں سے قیاس

کا ثبوت بآسانی ہو جائے گا - جیسا کہ عارفین نے اس گہرائی کی طرف اشارہ کیا ہے ،

لا ینقضی عجائبہ و لا یخلق علی کثرۃ الرد ،

قرآن کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہ ہوں گے ، اور نہ بار بار دھرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا ، (بلکہ ہر بار مبصر کے لیے علم و عرفان کی نئی نئی راہیں کھولتا رہے گا ،

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے ،

فقد انقصمت ظھور الفحول عن ادراک کھا و عجزت الا فکار عن التنطوالتطواف راق حول حریمھا ،

ان کے ادراک سے بڑے بڑے مرد میدان کی کمر ٹوٹ گئی ہے اور افکار و تصورات کی بلند پروازیاں اس کے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آ گئی ہیں

یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور تبیان سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں ، بلکہ جزئیات و فروع مراد ہوں ، ورنہ محققین مفسرین کی رائے ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الٰہی) ہے ، اور اسی کی وہ صفت جامعیت ہے ، جو بیان کی گئی ہے ، اور تبیان سے مراد اصول و کلیات ہیں ، ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں لیکن موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر مخالفت کی گنجایش نہیں رہتی ہے ،

رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لیے دلیل جواز نہیں بن سکتا ہے

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی اُن میں آپ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبط وحی تھے ، براہ راست الٰہی حکمت کے محرم راز تھے ، اور خطائے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی ، جو آپ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے ، اس بناء پر دوسروں کے قیاس کے لیے آپ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا ، البتہ آپ کا فرمان

انتم اعلم بامور دنیاکم	اپنے دنیوی امور کو تم زیادہ جانتے ہو ،

اور

واذا امرتکم بشئی من رای فانما انا بشر ، (۱)	جب میں اپنی رائے سے کسی شے کا حکم دوں تو میں بشر ہوں ،

یقیناً دوسروں کے لیے قیاس کی گنجایش پیدا کرتا ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا صریح ارشاد قیاس کے باب میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے چنانچہ جب آپ حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر اُن سے پوچھا کہ

بم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ تعالیٰ قال اقضی بما قضی بہ	جب کوئی مقدمہ تمھارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کروگے ؟ جواب دیا جیسا کہ کتاب اللہ میں ہے ، پھر سوال

(۱) مسلم و مشکواۃ

رسول اللہ قال فان لم تجد ا قضی بہ رسول اللہ قال اجتہد برائی قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ ، (۱)

کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کرو گے ؟ انہوں نے کہا پھر سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا ، پھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کرو گے ؟ جواب میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا ، اس پر رسول اللہ خوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسندیدہ ہے ،

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ اور ابو موسیٰ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا ، اور آپ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے عرض کیا تھا کہ

اذ الم نجد الحکم فی السنۃ نقیس الا مر بالا مر فما کان اقرب الی الحق علمنا بہ فقال علیہ السلام اصبتما ، (۲)

جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا ، اسی پر عمل کریں گے رسول اکرم نے فرمایا کہ تم دونوں کی رائے درست ہے ،

---

(۱) کتب اصول فقہ ،
(۲) منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر و التحبیر جلد ۲ ص ۲۲۷

قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر نکیر کی ہے اور اس کو ان کی ضلالت وگمراہی کا سبب قرار دیا ہے ، وہ یہ ہے ،

قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیہم اولاد السبایا فقا سوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا و اضلوا ، (۱)

بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست اور ٹھیک چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہ ہوئی ، جنھوں نے پیش آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا ، جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا ،

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محل اور جواب موجود ہے ، ' اولاد السبایا ' (لونڈی کی اولاد) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور نا حقیقت شناس لوگ ہیں ، جنھیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا ہے ، اس کے باوجود وہ اپنی کم ظرفی اور تھڑدلے پن کی وجہ سے اپنے کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں ،

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جا سکتی ہے ، بالخصوص زوال زدہ قوموں میں اس کی بڑی کثرت ہوتی ہے ، ان میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی ہے ، ظاہر ہے کہ جب ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں گے تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ،

(۱) دارمی وغیرہ ، اور نورالانوار

صحابہ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام کی زندگی میں قیاس کا ثبوت اس قدر ملتا ہے ، کہ فقہاء نے قیاس پر ''اجماع'' کا دعوی کیا ہے لیکن چونکہ ان کے زمانہ میں تمدن کو زیادہ وسعت نہ ہوئی تھی ، اس بنا پر قیاس عملی مسائل تک ہی محدود رہا ، بس جو نیا حل طلب مسئلہ پیش آتا ، کتاب و سنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا ، اگر ان میں وہ نہ ملتا ، اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی ، تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا تھا ، اس کی چند مثالیں یہ ہیں ،

حضرت ابوبکر سے کلالہ (جس کے نہ باپ ہوں اور نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا

اقول فیھا برائی فان یکن صواباً فمن اللہ و ان یکن خطاً فمنی و من الشیطان، (۱)	میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو ،

اسی طرح حضرت عمر نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا ،

اقضی فیہ برائی (۲)	اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں ،

حضرت عثمان نے حضرت عمر سے ایک موقع پر فرمایا ،

ان اتبعت رایک فسدید و	اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں

---

(۱) منہاج الاصول ، (۲) ایضاً

ان تتبع رای من قبلک فنعم الرای، (۱)

تب بھی ٹھیک ہے ، اگر اپنے پیشرو کی رائے کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے ،

حضرت علی نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمر کی رائے اس میں متفق تھی لیکن اب میری رائے خلاف ہوگئی ہے ،

وقد رایت الآن بیعھن ، (۲)

اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں ،

حضرت عبداللہ بن مسعود نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا کہ

''میں اپنی رائے سے فتوی دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے ، اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں (۳)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس اور زید بن ثابت وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس) بکثرت ملتی ہیں ، جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا ،

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس کا حکم دیتے تھے ، مثلاً حضرت عمر نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا ، تو فرمایا کہ

جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت میں صریح حکم نہ ملے ، اور تمھیں شبہہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو ، (۴)

---

(۱) منہاج الاصول
(۲) ایضاً
(۳) تاریخ التشریع الاسلامی
(۴) ایضاً

اسی طرح حضرت عمر نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان دیا تھا ، وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے ،

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور برائک ، (۱)

پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظیروں کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو ،

قیاس کے خلاف صحابہ کے اقوال اور ان کے محل

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ اقوال و عمل موجود ھیں اور دوسری طرف اس کی مخالفت میں بھی ان کے اقوال ھیں ، چنانچہ حضرت ابوبکر نے ایک موقع پر فرمایا ،

ای سماء تظلنی و ای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ برأی ، (۲)

کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا ، اور کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا ،

حضرت عمر کا ارشاد ہے ،

ایاکم و اصحاب الرای فانھم اعداء السنن اعلیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالو ابالرای ، (۳)

لوگو ! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ ، وہ سنت کے دشمن ھیں ، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ھیں ، اس لیے اپنی "رائے" سے کہتے ھیں ،

---

(۱) منہاج الاصول ،
(۲) منہاج الاصول ،
(۳) ایضاً

اس روایت کا یہ ٹکڑا اعلیتھم الا حادیث ان یحفظو ھا فقالوا بالرای بالخصوص توجہ کا مستحق ہے ، کہ اس سے حدیث کی اہمیت و افادیت واضح ہوتی ہے ،

حضرت علی کا ارشاد ہے

لوکان الذین یوخذ قیاساً لکان باطن الخف اولیٰ بالمسح من ظاھرہ ، (۱)	اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا ،

حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا ،

یذھب قواء کم و صلحاء کم و یتخذ الناس رؤ ساجھا لا یقیسون الا مور برائھم ، (۲)	تمھارے اھل علم اور صلحا رخصت ھو جائیں گے اور لوگ جاھلوں کو سردار بنا لیں گے وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے ،

بظاھر ان اقوال میں تضاد معلوم ھوتا ھے ، لیکن درحقیقت تضاد نہیں ھے ، بلکہ رائے اور قیاس کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ھے ، کہ ھر کس و ناکس اُس کا مدعی نہ بن جائے ، نیز اس لیے کہ اس کی اجازت انھی لوگوں کو ھو ، جو ھر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ھیں ،

اس لحاظ سے قیاس کی اجازت انھی مسائل میں ھوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی ، اور بقول حضرت عمر اشباہ و نظائر پر قیاس کیا جائے گا ، لیکن جہاں سہل پسندی اور

---

(۱) منہاج (۲) ایضاً

ھوا و ھوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنالی جائے گی ، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وھاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ھو گی ، مذکورہ مخالفت کے اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ھے ، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلق بند کردیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہ جاتی ھے ،

رھی یہ بات کہ زیر بحث قیاس میں اھلیت و صلاحیت کا معیار کیا ھے ؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت ھے اور کن کو نہیں ھے اس سلسلہ کی کچھ باتیں ''فقیہ'' کے ذیل میں گذر چکی ھیں ، مزید تفصیل راقم کی کتاب ''اجتہاد'' میں ملے گی ، یہاں قیاس کے باب میں فقہاء کے مقرر کردہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیے جاتے ھیں ،

قیاس میں اصل دارومدار علت ھے

اصل حکم (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہاء کی اصطلاح میں مقیس علیہ اور حل طلب نئے مسئلہ کو ''مقیس'' کہتے ھیں ، اور ان دونوں میں جو شے مشترک ھوتی ھے ، یعنی جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ھیں ، اس کو ''علت'' سے تعبیر کرتے ھیں ، اس لیے قیاس میں ''علت'' ھی پر سارا دارومدار ھوتا ھے ، اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ھے ،

لیکن خود علت کی بحث اتنی پرپیچ اور مختلف فیہ ھے کہ اس میں سے راجح قول نکالنا نہایت مشکل ھے اور حق یہ ھے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پرپیچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ھوسکتی ھے ؟

کسی قول کو ترجیح دینے میں مرجح (ترجیح دینے والے) کی

ذهنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا ہے اور حالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے ،کیونکہ مادی و معنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی ، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہوسکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں ویسی ہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی ، یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہ مسلم ہوگی ،

لیکن فقہاء کے مختلف اقوال سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی ہے ، اب حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکالنا اور نئے برگ و بار کے قابل بنانا یہ قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضے اور اس کی ضروریات پر منحصر ہے ،

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے (۱) (۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور علامت ، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق درج ذیل ہے ،

علت سبب شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے بیماری کو علت اسی بناء پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے ، فقہاء کی اصطلاح میں جس ''عارض'' کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو آسے ''علت'' کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے ،

ماشرع الحکم عند وجودہ لا بہ ، (۲)	حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو ،

---

(۱) ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ ۔

(۲) التقریر و التحبیر ص ۱۳۱

دوسری یہ ہے ،

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداء ، (۱)	جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے ،

سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے ، لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے ، البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اور اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے ، تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں ،

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے ، جو مقصود تک پہنچتا ہے ، قرآن حکیم میں ہے :۔ و آتیناہ من کل شئی سببا اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا یعنی ایسا طریقہ جو حکمرانی تک اس کو پہنچانے والا تھا ، ای طریقاً موصلا الیہ ، (۲)

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں ، ما یکون طریقاً الی الحکم ، (۳)

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا ، الگ الگ دو چیزیں ہیں راستہ سبب ہے اور ''چلنا'' علت ہے پہونچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف ، پہنچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ چلنے کا تحقق ہو ، راستہ ، ہزار موجود سہی ، لیکن چلے بغیر کیسے طے ہو سکتا ہے ؟

رسی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی

---

(۱) کتاب التحقیق ص ۲۲۶ (۲) ایضاً ص ۲۶۲ ،
(۳) حسامی ص ۱۲۹ ،

کی طرف ، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطہ سے ہوگی ، چنانچہ

کل ما کان طریقاً الی الحکم بواسطة یسمی لہ سببا و یسمی الواسطة علة ، (۱)	کسی واسطہ سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو ، وہ سبب ہے ، اور واسطہ علت ہے ،

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں ، جس پر شے کا وجود موقوف ہو ، اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو ،

ما یضاف الحکم الیہ وجوداً عندہ ، (۲)	وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے ،

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شے ہے ، شرط پر وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے ، ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اسطرح بیان کیا ہے ،

الحکم یتعلق بسببہ و یثبت بعلتہ و یوجد عند شرطہ (۳)	حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے ، اپنی علت سے پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لیے منارہ نشان کا کام دیتا ہے ، اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم

---

(۱) اصول الشاشی ص ۹۶ (۲) کتاب التحقیق ص ۲۷۴

(۳) اصول الشاشی ص ۹۶۔

کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے ،

هی ما یعرف وجود الحکم من غیر ان یتعلق بہ وجودہ ولا وجوبہ (۱)

وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر نہ حکم کے وجود سے کوئی تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے -

سبب اور معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں ہے ، سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ اور طریقہ ہے ، اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے ، اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے ،

ہرنص معمول بعلت ہے

فقہاء کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معمول بعلت (یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) ہے یا نہیں ؟ محققین کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معمول بعلت ہے ، یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بناء پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو ، اور علت کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جا سکے ، دراصل ابتدائے آفرینش سے الٰہی حکمت یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے ، اس کی دو ہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں ،

۱- ایسے اصول و ضوابط مرتب کیے جائیں ، جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں ،

---

(۱) کتاب التحقیق ص ۲۷۹ ،

۲- ایسے حدود وقیود متعین کیے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہو سکے ،

نیز انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جاتی رہے ۔

اس حکمت کو بروئے کار لانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ابتداھی سے اپنے رسول بھیجے ، اور ان کے ذریعہ اصول و ضوابط اور حدود وقیود پر مشتمل دستورِرحمت فرمائے ، جن پر عمل کرنے سے الٰہی حکمت کے مطابق منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا ،

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس حکمت (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے ۔ کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے ۔ پھر ھوائے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے ۔ ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جا سکتی تھی ، کہ ہر شخص الٰہی حکمت کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا ، اس لیے یہ چیز انسانوں کے دائرہ تکلیف میں نہیں رکھی گئی ہے ۔

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ھوسکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور حکمت کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ان مصالح سے واقفیت ایک حد تک ضروری ہے یہ علیحدہ سوال ہے کہ الٰہی حکمت میں خفا اور غموض کی وجہ سے یہ واقفیت آسان نہیں ہے ، ظاھر ہے کہ ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الٰہی حکمت کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے ، لازمی طور سے اس اشکال کو دور کرنے کے لیے ایک ایسے طریقہ کی ایجاد کی ضرورت پڑی ، جوان مصالح کے لیے لازم اور اس کی کنہ تک پہنچنے کا ایسا آسان ذریعہ ہو کہ جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں ،

اور اُن کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں ، فقہاء کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں ، اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے ،

حکمت اور علت میں فرق

(۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الٰہی احکام کی بنیاد ہے ، اس میں خفا ہوتا ہے اس لیے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے ، مگر اصول و ضوابط اور حدود اور قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں ، بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔

(۲) علت اصول و حدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے ، اور مصلحت کے ساتھ لازم ہوتی ہے یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے ، اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے ، تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جا سکے جس طرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ "فاعل مرفوع" ، اور "مفعول منصوب" ہوتا ہے اس لیے جس شخص کو یہ قاعدہ معلوم ہوگا ، وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا ، یہی حال علت کا سمجھنا چاہئے جس شخص کو علت معلوم ہو گی اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی ، اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا ،

حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے

حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے اس لیے اس کو منضبط کر کے لوگوں کے ذہن و عقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے ، اس لیے

قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پا سکتی ہے (البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے ، (جو آگے آئے گی) ،

لا یصلح القیاس لوجود المصلحة ولکن لوجود علة مضبوطة ادیر علیها الحکم (۱) ،

مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے ، بلکہ مضبوط علت ہی پر قیاس ہوگا اور وہی حکم کا مدار بنے گی ،

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے ، مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے ، مگر یہ مشقت اور تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں ، مثلاً مزدور ، لوہار، بڑھئی، وغیرہ، اس لیے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر کی جیسی سہولت ملنی چاہیئے ، اور نماز کے قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہیئے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے ، لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی ہے ، کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں ،

یا مثلاً ایک الٰہی حکمت (مصلحت) جان کی حفاظت ہے ، اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہئے ، کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے ، اور ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہوتی ہے ، اور ایک ادنی زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل

---

(۱) حجة الله البالغه ص ۱۲۹ ،

ہوتی ہے ، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے ،

ع ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جان ہے زندگی

علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہیے

ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے ، حکمت کو مدار بنانے میں چند در چند دشواریوں کا اندیشہ ہے ، لیکن علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہوتا کہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو ،

یجب ان یکون علة الحکمه صفة یعرفها الجمهور ولا تخفی علیهم حقیقتها ولا وجودها من عدمها (۱) ،

یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں ، اس کی حقیقت مخفی نہ ہو اور اس کے وجود اور عدم میں امتیاز ہو سکتا ہو ،

علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں

علت کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا کرے ، اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جا سکتی ہو ، اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس کے لیے لازم ہو ،

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں ، مضرت ہوتی ہے ، یہ ممانعت کی علت ہے چونکہ عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لیے لازم ہے ، جن کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے اس بنا پر شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا (۲) ،

---

(۱) حجة الله البالغه ص ۹۴ (۲) ایضاً ،

(۲) وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے ، جس پر انسان کا فعل واقع ہو اس چیز کی یہ حالت کبھی تو اس کی صفت لازمہ کبھی تو اس کی صفت لازمہ ہوتی ہے ، اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی پائی جانے والی ،

لازمہ کی مثال

یحرو شرب الخمر (شراب کا پینا حرام ہے) یحرم اکل الخنزیر (سور کا کھانا حرام ہے) یحرم اکل کل ذی ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں ، جن کے دانت کچلیوں والے ہوں یحرم کل ذی فحلب من الطیر ، (پنجہ سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں) یحرم نکاح الامہات (ماؤں سے نکاح حرام ہے)

ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں ۔ ان چیزوں سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی ہے ،

والسارق و السارقہ فاقطعوا ایدیہما ،	چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو ،
اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ ،	زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو ،

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازمہ نہیں ہیں ، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہیں ، علت کی دوسری قسم یعنی اس چیز کی حالت کا اعتبار جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے ، کبھی اس کی

دو حالتیں جمع کر لی جاتی ھیں ، جیسے

یجب رجم الزانی المحصن زانی، محصن کو رجم کرنا واجب ھے ، زانی غیر محصن کو کوڑا مارنا واجب ھے ،
یجب جلد زانی غیر محصن

(۱) کبھی انسان کی حالت (۲) اور جس چیز پر فعل واقع ھو اس کی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ھے ، مثلاً یحرم الذھب و الحریر علی رجال الامۃ دون نسائھا سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ھے ، عورتوں پر نہیں ، اس میں دونوں کی حالتیں جمع ھیں ، اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ھے ،

حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ھوتی ھے

حکمت و علت کی معرفت بڑی جدوجہد اور انتہائی تجربہ و مناسبت کے بعد حاصل ھوتی ھے ، حکمت کا معاملہ تو نہایت دقیق و نازک ھے اس میں تنہا ذکاوت و فراست سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے لیے الٰہی حکمت اس کے بنیادی اصول اور نبوت کی مزاج شناسی بھی ضروری ھے ،

جس طرح طبیب حاذق کے فہیم همنشین مدتوں اس کی صحبت میں بیٹھنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص اور مقاصد سے واقف ھو جاتے ھیں جنہیں طبیب استعمال کرتا رھتا ھے اسی طرح صحابۂ کرام میں جو ذھین و فہیم تھے انہوں نے رسول اللہ کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا نیز اس مقام کی معرفت حاصل کی تھی جہاں سے نبوت کو فیضان ھو رھا تھا اس لیے

دینی حکمت کے فہم مین لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا اور حضرت عمرؓ اپنے اس قول میں حق بجانب تھے کہ

وافقت ربی فی ثلاث (۱) تین باتوں میں اپنے رب کی میں نے موافقت کی ہے ،

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ اظہار خیال بجا تھا کہ

لو ادرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثہ نساء المنعہن من المساجد کما منعت نساء بنی اسرائیل (۲)

اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت کو دیکھتے جو عورتوں نے اب پیدا کر دی تو ان کو مسجدوں میں جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں۔

پھر صحابۂ کرام کے بعد جوان کی زندگی سے زیادہ مناسبت پیدا کرے گا اور زیادہ قریب ہوگا اسی اعتبار سے اس کو دینی حکمت سے مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوگی ،

قرآن حکیم میں صراحۃ ذکر کی ہوئی چند حکمتیں

قرآن حکیم میں کہیں کہیں صراحۃ حکمت کا تذکرہ ہے مثلاً

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰاُولِي الْاَلْبَابِ (۲/۱۷۶)

اے عقل والو تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے ،

جان کے بدلے جان لینے کو قصاص کہتے ہیں اس میں زندگی کے حصول کی حکمت کو نمایاں کیا گیا ہے ، روزہ سے متعلق بعض احکام کے ضمن میں ہے۔

---

(۱) بخاری ج ۲ صفحہ ۶۴۴

(۲) بخاری ج ۱ باب خروج النساء الی المساجد ،

عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ (۲/۱۸۲)	اللہ نے جانا کہ تم اپنے نفسوں کے بارے میں خیانت کر رہے تھے -

اس میں الٰہی حکمت ضبط و اعتدال کی طرف اشارہ ہے نیز یہ حکمت اسی وقت بروئے کار آ سکتی ہے جبکہ ہر کسی کو اس کے محل میں رکھا جائے اور صاحب حق (نفس اور اس کے علاوہ) کو اس کا حق پہنچایا جائے ،

بھائی چارہ اور وفائے عہد کے ذکر کے بعد ارشاد ہے -

الا تفعلوہ تکن فتنة فی الارض وفساد کبیر ۸/۷۳	اگر تم ایسا نہ کرو گے تو ملک میں فتنہ پیدا ہو جائے گا اور بڑی ہی خرابی پھیلے گی -

غور کرنے کی بات ہے کہ فتنہ اور فساد کبیر کے سر چشمے کہاں سے پھوٹتے ہیں ؟ ان کا بہاؤ کدھر ہوتا ہے اور کہاں جا کر گرتے ہیں ؟ پھر انسانی عظمت و شرافت کس قدر درندگی کا مظاہرہ کرنے لگتی ہے جس سے کلیات خمسہ مذہب - عقل - مال - نسب نفس سب کی حرمت خاک میں مل جاتی ہے جن کے متعلق الٰہی حکمت یہ ہے کہ ان کی مناسب حفاظت کی جائے تاکہ انسانیت نشو و نماء حاصل کر سکے - اور ان ''جواهر'' کی تربیت ہو جو انسان کو نیابت الٰہی اور خلافت الٰہی کا مستحق ٹھہراتے ہیں -

''جہاد'' کی حکمت کے بیان میں فر مایا گیا ہے

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ (۲/۱۹۰)	تم ان سب سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ وفساد باقی نہ رہے اور دین اللہ ہی کے لیے ہو جائے -

اس آیت میں ''جہاد'' کو فتنہ و فساد کے استیصال کا ذریعہ اور رحمت الٰہی کو عام کرنے کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے - کیونکہ الٰہی حکمت یہ ہے کہ عدل و رحمت سے سب فائدہ اٹھا سکیں اور اس میں کوئی ظلم و زیادتی کر کے مداخلت نہ کر سکے جہاد کی انتہائی شکل قتل و قتال میں بظاہر انسانی جانیں تلف ہوتی ہیں لیکن شرکی طاقتوں اور اس کی فتنہ انگیزیوں کے خاتمہ کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ دنیا بد امنی اور ظلم و فساد کی جہنم بن جائے۔

جہاد کی مذکورہ حکمت کو سمجھنے کے لیے ایمانی بصیرت بھی ضروری ہے اسی وقت یہ حقیقت واضح ہوگی کہ

وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۲/۲۱۵) — فتنہ و فساد قتل و قتال سے زیادہ سخت اور بری چیز ہے -

قربانی وغیرہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے

لَنْ يَنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ (۲۲/۳۷) — اللہ تک ان قربانیوں کا نہ تو گوشت پہنچتا ہے نہ خون اس کے دربار میں جو کچھ پہونچ سکتا ہے وہ صرف تمہارا تقویٰ ہے -

یعنی قربانی کا مقصد محض گوشت و خون نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت حصول تقویٰ ہے قربانی تقرب اور تقویٰ کا ایک ذریعہ ہے اصل بات یہ ہے کہ اللہ تک صرف دل کی بات پہونچتی ہے اور تقسیم دل اسے کسی گوشہ میں بھی گوارہ نہیں ہے -

ان کے علاوہ قرآن حکیم میں بکثرت صراحۃً و کنایۃً حکمت کا تذکرہ ہے بلکہ وہ سراسر ''حکمت'' ہےکاش اس نظر سے وہ پڑھی اور پڑھائی جاتی ؟

قانون کے ضمن میں اکثر اللہ تعالی کی دو صفتوں (علیم و حکیم کا تذکرہ ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ قانون کے نوک پلک درست کرنے کے لیے علم اور حکمت کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ''سنت'' چونکہ قرآنی اور الہی حکمت کی سموئی ہوئی عملی شکل ہے اس بناء پر سنت میں حکمت کی زیادہ وضاحت و تفصیل ہے چنانچہ رسول اللہ کی بیان کردہ چند حکمتیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت میں فرمایا

فانها تطلع بین قرنی الشیطان — سورج شیطان کے سر کے دو کناروں کے درمیان سے نکلتا ہے۔

یعنی اس وقت کفار و مشرکین غیر اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں اس مشابہت سے بچنا ضروری ہے۔

نیند سے اٹھ کر ہاتھ دھونے کی تاکید کے ضمن میں فرمایا

فانه لا یدری این باتت یده — اسے خبر نہیں کہ ہاتھ نے رات کہاں گذاری ہے۔

اس حکم کا مقصد پاکیزی و نظافت ہے۔

ناک میں پانی ڈال کر صفائی کے بارے میں فرمایا

ان الشیطان یبیت علی خیشومه — انسان کے ناک کے بانسہ پر شیطان رات گذارتا ہے۔

صفائی کی تاکید کے لیے یہ طرز تعبیر نہایت اہم ہے۔

بچہ کو دودھ پلانے کے زمانے میں عورت کے پاس جانے سے منع فرمایا کہ اس میں بچہ کا نقصان تھا۔

محرم کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنے کے سلسلہ میں فرمایا کہ اس میں موسٰی علیہ السلام کی سنت پر عمل ہے فرعون اسی دن ہلاک ہوا تھا اور موسٰی علیہ السلام کو اسی دن نجات ملی تھی -

اس طریقہ سے اور بہت سی حکمتیں ہیں جو سنت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہیں لیکن حکمت حکمت ہی ہے تفصیل کے باوجود اس کی گہرائی تک پہنچنے کے لیے نہایت دقیقہ رسی کی ضرورت ہے - ذیل میں ''حکمت'' اخذ کرنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے جس سے اس راہ کی مشکلات میں سہولت کی توقع ہے

حکمت آخذ کرنے کا طریقہ

قرآن و سنت سے موقع کے مناسب حکمت اخذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر الٰہی حکمت اور اس کے بنیادی اصولوں کو سمجھا جائے پھر عمومی حیثیت سے باب کے احکام پر نظر ڈال کر ان کے مقاصد اور اثرات کا پتہ لگایا جائے اس کے بعد جہاں عموم میں تخصیص یا مقادیر میں تعیین کی شکل نظر آئے وہاں خصوصیت کے ساتھ تخصیص و تعیین کے وجوہ میں غور کیا جائے اور جہاں استثنائی شکل یا اتفاق و خصوصی واقعہ ہو وہاں اس کے اسباب و موانع کی گہرائی تک پہنچا جائے اس ترتیب و طریق سے بڑی حد تک حکمت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے لیکن اس کے لیے ہدایت الٰہی سے حاصل کی ہوئی روشنی - سنت پر استقامت - اسوۂ صحابہ کی پیروی وغیرہ سبھی ضروری ہیں ورنہ اس راہ میں بڑے خطرات ہیں - چونکہ اس موقع پر مقصود علت کی تشریح و توضیح ہے محض امتیاز قائم کرنے کے لیے حکمت کا ذکر ضمناً آگیا ہے اب پھر علت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے

علت شرط سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ

علت ۔ شرط ۔ رکن اور سبب وغیرہ کی معرفت اور ان میں امتیاز کی قوت دراصل مہارت و تجربہ اور موقع و محل کی شناخت سے حاصل ہوتی ہے نیز انداز بیان ۔ تکرار ۔ مدار ۔ اور موقوف علیہ میں غور کرنے ہی سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت رکن شرط اور سبب کون ہیں ؟ اور کیوں ہیں ؟ اس کی مثال یوں سمجھیئے کہ جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں اب اگر ہم اس کی ''ساخت'' پر غور کریں تو اس سے لکڑی کی حیثیت ''بڑھئی'' کا عمل ۔ تخت کے جوڑ بند وغیرہ ایک خاص شکل و نوعیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور پھر ہر ایک کا اس کی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں ۔ بعینہ یہی شکل احکام و اعمال کی ہے مثلاً جب دیکھا گیا کہ رسول اللہ کی کوئی نماز رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے ارکان (رکن) ہیں ۔ کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہؤا کہ وضو اس کے لیے شرط ہے اور ہر نماز وقت ہی پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے ۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لیے بڑی محنت ۔ دقت نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور پھر اس کے ہر ہر جزء اور مالہ وما علیہ کا اس کے مناسب حال مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے ۔ اللہ ہی جس سے یہ کام لے بس وہی کر سکتا ہے ۔ ''ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء''۔ البتہ کچھ سہولت کے لیے فقہاء نے اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دیے ہیں ان سب کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے اجمالی طور پر ذیل میں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے ۔

قرآن و سنت اجماع و اجتہاد یہ گویا علت کے "ماخذ" ہیں ان سے علت نکالنے کی صورتیں یہ ہیں ۔

قرآن و سنت میں صراحۃ علت کے ذکر کی صورتیں

(۱) قرآن حکیم اور سنت میں صراحۃ علت موجود ہو جیسے گھر کا کاج کرنے والوں اور بچوں کو تین وقت کے علاوہ اور اوقات میں اجازت طلب کیے بغیر گھر کے اندر آنے کی اجازت دی گئی ہے اور اس کی علت کثرۃ طواف (زیادہ آمدورفت کی وجہ سے بار بار اجازت میں دشواری) بیان کی گئی ہے

لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (۲۴/۵۸)

تمہارے اور ان کے اوپر کوئی جرح نہیں ہے جب وہ بلااجازت ان تین وقتوں کے علاوہ اور اوقات میں تمہارے پاس آئیں کیونکہ یہ کثرت سے ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہیں ۔

یہ تین اوقات (۱) نماز فجر سے پہلے (۲) نماز عشاء کے بعد اور (۳) دوپہر کا وقت ۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی یہ علت بیان فرمائی ہے ۔

فانہا من الطوا فین علیکم و الطوا فات — بلی بھی بکثرت گھروں میں آنے جانے والی ہے ۔

غالباً مذکورہ بالا آیت پر رسول اللہ کا یہ قیاس تھا کیونکہ ان دونوں میں "کثرت آمدورفت" علت مشترک بیان ہوئی ہے ۔

صریح "الفاظ" کے ذریعہ علت کی صراحت

قرآن و سنت میں صراحةً ذکر کی چند اور صورتیں درج ذیل ہیں -

(۱) لفظ "کی" سے علت بیان کی جائے - جیسے اس آیت میں "فیے" (وہ مال جو بلا جنگ کیے دشمن سے ملے) کی تقسیم کی علت لفظ "کَیْ" کے ساتھ بیان کی گئی ہے -

کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ (۵۹/۸)	تا کہ تم میں سے دولت دولتمندوں ھی کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے -

(۲) "الا جل" یا "من اجل سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے -

انما جعل الاستئیذ ان لاجل البصر	اجازت طلب کرنا نگاہ کے سبب سے مقرر کیا گیا ہے -

یا

انما نھیتکم عن ادخار لحوم الا ضاحی لا جل الدافة	قربانی کا گوشت جمع کرنے سے اس لیے منع کیا گیا تا کہ دوسروں کے لیے وسعت ہو -

(۳) "اذن" سے علت بیان کی جائے - جیسے رسول اللہ نے "دحیہ کلبی" کے جواب میں فرمایا تھا -

اذن یکفی ھمک و یغفر ذنبک	اس وقت کافی ہوگا تیرے غم کو اور مغفرت ہو گی تیرے گناہ کی -

صریح "حروف" کے ذریعہ علت کی صراحت

(۴) حرف "لام" سے علت بیان کی جائے جیسے قرآن حکیم میں ہے۔

لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ (۱۴/۲) — تاکہ یہ کتاب لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالے

فقہاء نے حرف "لام" کے بارے میں کہا ہے۔

فان اهل اللغة قد نصوا علی انه للتعلیل (۱) — "اهل لغت" نے تصریح کی ہے کہ "لام" تعلیل کے لیے ہوتا ہے۔

(۵) حرف "با" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ (۳/۱۵۳) — اللہ کی رحمت کے سبب آپ لوگوں کے لیے نرم مزاج واقع ہوئے ہیں۔

(۶) حرف "فاء" سے علت بیان کی جائے۔ یہ "فاء" وصف میں آئے یا حکم پر داخل ہو دونوں صورتوں میں علت کا فائدہ دے سکتا ہے۔

وصف کی مثال "سنت میں یہ ہے

زملوهم بکلومهم ودمائهم فانهم یحشرون — ان شہداء کو زخموں اور خون سمیت لپیٹ کر دفن کرو کیونکہ وہ اسی حالت میں قیامت کے دن اٹھائے جائیں گے۔

---

(۱) منہاج صفحہ

حکم کی مثال قرآن حکیم میں یہ ہے ۔

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَۃُ فَا قْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا (۵/۴۲)	چور مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو ۔

مذکورہ حروف موقع اورمحل کی مناسبت ہی سے ''علت'' کے لیے سمجھے جائیں گے کہ ان کے استعمال کے اور دوسرے مواقع بھی ہیں ۔

صراحت کی دیگر صورتیں

ان کے علاوہ مرکب الفاظ بھی صراحۃ علت کے لیے ہوتے ہیں۔ مثلاً ''العلۃ کذا'' ''الموجب'' ''السبب'' ''المؤثر'' ''لکذا'' ''بکذا'' وغیرہ

ا ن مخففہ اور ا ن مشقلہ بھی علت کے لیے موقع ومحل کی مناسبت سے بن سکتے ہیں ۔

مثلاً ۔ ا ن کی مثال ۔

وَمَا اُبَرِّیٴُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوٴِ (۱۲/۵۳)	میں اپنے نفس کی پاکی کا دعویٰ نہیں کرتا ہوں انسان کا نفس تو برائی کے لیے بڑا ہی ابھارنے والا ہے ۔

صریح علت کے درجہ اور مرتبہ

فقہاء نے مذکورہ الفاظ و حروف کے استعمال میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے درجہ اور مرتبہ قائم کیے ہیں مثلاً ا لا جل ''کی'' اور ''اذ ن'' کو اول درجہ میں رکھا ہے ۔ لام کو دوسرے درجے میں ''ا ن'' اور باء کو تیسرے اور فاء کو چوتھے درجہ میں رکھا ہے ۔ (۱)

---

(۱) حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو توضیح و تلویح و شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم

(۲) مذکورہ صورتیں صراحۃ علت کی تھیں ذیل میں اشارہ کی کچھ صورتیں ذکر کی جاتی ھیں ۔ یعنی

قرآن و سنت سے اشارۃً علت کے ثبوت کے بارہ طریقے

قرآن و سنت میں صراحۃً علت تو نہ مذکور ھو لیکن اشارۃً اور کنایۃً سمجھ میں آتی ھو اس طرح کہ کوئی قرینہ موجود ھو اور مفہوم کی دلالت علت پر ھو رھی ھو اس کی چند صورتیں یہ ھیں ۔

(۱) حرف ''فاء'' کے ذریعہ حکم کا ترتب وصف پر ھو یعنی حکم اور وصف دونوں ذکر کیے جائیں اور ''فاء'' حکم پر داخل ھو یا وصف پر داخل ھو ''شارع'' کے الفاظ میں موجود ھو یا راوی کے کلام میں ھو ۔

وصف پر شارع کے الفاظ میں فاء کی مثال

لا تقربوہ طیبا فانہ یبعث یوم القیمۃ ملبیا ۔	اس (مردہ حاجی) کو خوشبو نہ لگاؤ کیونکہ میدان حشر میں ''تلبیہ'' پڑھتا ھؤا آئے گا ۔

وصف پر راوی کے کلام میں فاء کی مثال

سہی فسجد	بھول گیا پس اس نے سجدہ کیا

حکم پر شارع کے الفاظ میں فاء کی مثال ۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا (۵/۳۲)	جو چور مرد ھو یا عورت پس اس کے ھاتھ کاٹ ڈالو

بعض فقہاء نے اس صورت کو صریح میں شمار کیا ھے (۱)

(۱) توضیح

حکم پر راوی کے کلام میں فاء کی مثال

زنیٰ ماعز فرجم — "ماعز" نے زناء کیا پس وہ رجم کیے گئے۔

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی شخص کے کسی وصف کا علم ہو اُس وصف کی بناء پر آپ جواب میں کوئی حکم صادر فرمائیں تو وہ "وصف" اس حکم کی علت قرار پائے گا مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ کے پاس حاضر ہو کر اقرار کیا کہ وہ روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کے پاس چلا گیا ہے تو آپ نے فرمایا

اعتق رقبة — غلام آزاد کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ حکم کی علت "جماع" ہے جو شخص مذکور کے اقرار سے آپ کے علم میں آگئی تھی۔

(۳) کسی خاص صفت کی وجہ سے دو حکم کے درمیان فرق کیا جائے تو حکم کی علت وہ "صفت" قرار پائے گی مثلاً۔

للفارس سہمان و للرجل سہم — گھوڑ سوار کے لیے دو حصے اور پیادہ کے لیے ایک حصّہ ہے

یہاں سواری اور پیادہ پا ہونے کی وجہ سے حکم میں فرق ہے لٰہذا سواری حکم کی علت ہو گی۔

(۴) دو حکموں یا دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کیا جائے تو دوسری غیر مذکورہ علت قرار پائے گی جیسے

القاتل لا یرث — قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی

اس حکم میں وراثت سے محرومی کا ذکر ہے اور قتل کا نہیں ہے ایسی صورت میں "قتل" محرومی کی علت بنے گا۔

(۵) جب دو حکموں کے درمیان حرف "استثناء" کے ذریعہ تفریق کی جائے تو اس سے علت کی طرف اشارہ سمجھا جائے گا

جیسے

وَ اِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ (۲۳۹)	اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو اور ان کا مہر مقرر ہے تو مقررہ مہر کا آدھا دینا پڑیگا البتہ اگر وہ معاف کر دیں تو نہ دینا ہوگا

اس آیت میں ''عفو'' مقررہ مہر کے ساقط ہونے کی علت ہے اور حرف استثناء ''الا'' کے بعد ہے

(٦) کسی حکم کی انتہاء بیان کی جائے اور اس سے دونوں میں فرق قائم کیا جائے مثلاً

فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِى الْمَحِيْضِ حَتّٰى يَطْهُرْنَ	عورتوں کی ناپاکی کے زمانہ میں ان سے علیحدہ رہو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں

اس سے معلوم ہوا کہ علیحدہ رہنے (حکم) کی علت مخصوص ناپاکی ہے

(۷) شرط کے طریقے پر بیان کیا جائے اور اس سے تفریق سمجھ میں آئے جیسے مثلاً

بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم	برابر سرابر کی قید اس وقت ہے جبکہ جنس ایک ہوں اور اگر جنس مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو۔

یہاں ''اختلاف جنس'' کمی بیشی کے ساتھ خریدو فروخت کے جواز کی علت قرار پائے گی۔

(۸) ''لیکن'' کے ساتھ بیان ہو اور اس سے تفریق سمجھی جائے جیسے

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ (۵/۹۲)

''لغو قسم'' میں تم سے اللہ تعالٰی مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جن قسموں کو تم نے قصداً باندھا ہے ان سے مواخذہ کرے گا

مذکورہ مقامات کو ''علت'' پر محمول کرنے کے لیے موقع اور محل کی مناسبت ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں علت کے علاوہ بھی ان میں بعض کے استعمال آئے ہیں -

(۹) کسی ایسی صفت کا تذکرہ ہو کہ اگر اس کو علت کے معنی میں نہ لیں تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جائے ''مثلاً کھجور'' کے بیچ کا حکم

اینقص الرطب اذا جف قیل نعم قال فلا اذاً

کیا تازی کھجور خشک ہونے سے کم ہو جاتی ہے لوگوں نے کہا ''ہاں'' آپ نے فرمایا اسوقت نہیں جائز ہے

کھجور کی خشکی اور تری کو اگر علت نہ سمجھا جائے تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جاتا ہے

(۱۰) کبھی وجہ شبہ بیان کرنے سے بھی علت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے -

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا صرف ''بوس و کنار'' سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے رسول اللہ صلعم نے جواب میں فرمایا کہ اگر ''کلی'' کے لیے منہ

میں پانی لو اور کلی کر دو حلق میں پانی نہ جانے پائے تو کیا اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا ؟

ا کـنـت شـارـبـه	کیا تم اس کو پینے والے قرار دیئے جاؤ گے ۔

صرف اتنے جواب میں ''وجہ شبہ'' بیان کرنا مقصود تھا کہ پانی پینے کا ''مقدمہ'' منہ میں پانی لینا ہے جب اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو جماع کے مقدمہ ''بوس و کنار'' سے کیسے روزہ ٹوٹ جائے گا ۔

(۱۱) جو صفت حکم کے ساتھ ملی ہوئی ذکر کی گئی ہو وہ حکم کی علت قرار پائے گی ۔ جیسے

لا یـقـضـی الـقـاضـی وهـو غـضـبـان	قـاضی (حاکم) غصہ کی حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے

اس میں غصہ (صفت) فیصلہ سے ممانعت کی علت ہے ۔

(۱۲) حکم پر عمل درآمد میں جوشئی مانع بنتی ہے حکم کے ذکر کے بعد اس سے روکنا بھی علت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مثلاً ۔

فَـاسْعَـوْا اِلٰی ذِکْرِاللّٰہِ وَذَرُوا الْبَـیْعَ (۶۳ـ۹)	تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو اور خرید و فروخت بند کر دو

اس آیت میں ذکر (نماز جمعہ) کی طرف سعی کا حکم ہے اس میں مانع خرید و فروخت (معاملات کا جاری رکھنا) ہے جس سے روک دیا گیا ہے اس سے معلوم ہؤا کہ اسمیں علت ''تفویت واجب'' ہے (۱)

---

(۱) توضیح تلویح شرح مسلم الثبوت منہاج الاصول وغیرہ

اجماع سے علت کا ثبوت

(۳) قرآن و سنت میں صراحۃً یا اشارۃً علت کا ذکر نہ ہو لیکن اس امر پر اجماع ہوگیا ہو کہ فلاں حکم کی علت فلاں شی ہے مثلاً وراثت میں حقیقی بھائی ۔ باپ شریک بھائی پر مقدم ہوگا اور اس کی علت ''امتزاج النسبین'' (ماں اور باپ دونوں میں شرکت) قرار پائی ہے

یانا بالغ بچہ اور بچی کا ''ولی'' اس کا باپ ہوتا ہے اس کی علت ''صغر سنی'' قرار پائی ہے ۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اجماع سے بھی علت کا ثبوت ہوتا ہے اور پھر حالات و تقاضا کے مطابق علت کو ملحوظ رکھ کر قیاس و استنباط کا وسیع دروازہ کھلتا ہے ۔

اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے

(۴) اجتہاد و استنباط سے علت دریافت کرنے کے درجۂ ذیل طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں ۔

پہلا طریقہ مناسبت ہے

(۱) مناسبت ۔ علت مناسبت سے حاصل کی جائے ۔ اس کے سمجھنے کے لیے چند مقدمات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں ۔

(الف) فقہاء کا اتفاق ہے کہ نص (حکم) کے تمام اوصاف کا حکم میں اثر نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی کے لیے کوئی بات فرمائی تو وصف اعرابی کا حکم میں کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ اعرابی اور غیر اعرابی اس میں برابر ہونگے ۔

(ب) اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نص میں جتنے اوصاف

ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے ہیں جیسے ذیل کی مشہور حدیث میں

الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر	گیہوں گیہوں کے بدلے جو جو کے بدلے اور کھجور کھجور کے بدلے ۔

اس میں کیل یا وزن مع الجنس ۔ ذائقہ ۔ قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہاء نے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے ۔

(ج) فقیہ کے لیے جائز نہیں ہے کہ بلا دلیل جس وصف کو چاہے علت قرار دے دے کیونکہ علت کی حیثیت حکم میں ایسی ہی ہے جیسے دعوی میں ''مشاہد'' کی ہوتی ہے

شہادت کے معتبر ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں شاہد کا (۱) صالح ہونا اور (۲) عادل ہونا بعینہ اسی طرح جو وصف علت بن رہا ہے اس میں ''صلاح'' اور ''عدالت'' کا پایا جانا ضروری ہے جبھی وہ ''علت'' بننے کا اہل قرار پائے گا ۔

علت میں صلاح کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان علتوں کے مناسب (موافق) ہو جو قرآن و سنت سے صراحةً کنایةً یا اجماع سے ثابت ہیں مثلاً نکاح کی ولایت میں وصف ''صغر'' علت ہے مال کی ولایت میں بھی یہی وصف ''صغر'' علت ہے اس کے مناسب ''نص'' سے جس وصف کی علیت ثابت ہے وہ بلی کے جھوٹے کے حکم میں وصف ''طواف'' (کثرت سے آمدورفت) ہے ان دونوں کی مناسبت ''حرج'' اور ''ضرورت'' ہے جو دونوں میں پائی جاتی ہے اس طرح نئے مسئلہ (ولایت نکاح و مال) کے وصف (علت) کی مناسبت منصوص مسئلہ کے وصف سے ثابت ہوئی ۔

''علت'' میں ''عدالت'' کا مطلب یہ ہے کہ وصف کا اثر حکم معلل بہ (جس کا یہ وصف علت بیان کیا گیا ہے) میں پہلے ہی سے ظاہر ہو جبھی اس پر نئے مسئلہ کے قیاس کی بنیاد رکھی جائے گی اس کی چند صورتیں ہیں

(۱) عین اس وصف (علت) کا اثر عین اس حکم ''معلل بہ'' میں ظاہر ہو جیسے ''طواف'' کا اثر بلی کے جھوٹے میں ہے (۲) عین اس وصف کا اثر اس حکم کی ''جنس'' میں ظاہر ہو جیسے ''صغر'' کا اثر حکم نکاح کی جنس ''ولایت مال'' میں ظاہر ہوا تھا چونکہ جنس میں یہ اثر موجود تھا اس بناء پر نکاح میں بھی اسی کو مؤثر قرار دیا (۳) جنس وصف اس حکم (معلل بہ) کے عین میں اثر کرے مثلاً اگر بیہوشی کی وجہ سے کوئی شخص بہت سی نمازیں نہ پڑھ سکے تو اس کی قضاء نہیں ہے اس میں وصف (علت) بیہوشی ہے جو ''جنون'' کی جنس سے ہے جس طرح ''جنون'' کا اثر حکم میں تھا اور نماز کی قضاء مجنوں پر واجب نہ تھی اسی طرح عین اسی حکم میں بھی ''جنون'' کے جنس کا اثر مانا گیا اور طویل بیہوشی مین افاقہ کے بعد قضاء کے واجب نہ ہونے کا حکم دیا گیا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کے جنس میں ہو مثلاً عذر والی عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور سقوط کا یہ حکم وصف (علت) ایام عذر کی وجہ سے ہے ۔ مشقت سفر اس وصف کی جنس سے ہے اس کا اثر دو رکعت نماز کے سقوط میں ظاہر ہوا تھا چونکہ پوری نماز کا سقوط اسی کی جنس سے ہے اس لیے جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوگا (۱)

یہ واضع رہے کہ جنس سے مراد جنس قریب ہے اور اگر دونوں کی جنسیں بعید ہوں تو ''مناسب مرسل'' کہیں گے اس کو بعض

---

(۱) کتاب التحقیق صفحہ ۲۲۵

فقہاء تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں مانتے ہیں امام مالکؒ نے اسی سے ''استصلاح یا مصالح مرسلہ'' کا اصول استنباط کیا ہے جس کی تفصیل مستقل ''ماخذ'' کے بیان میں آئے گی ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عدالت ''وصف'' کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قبولیت اور صحت کی طرف قلبی رجحان پیدا ہو جائے پہلے سے ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے پھر قلبی رجحان کے بعد احتیاطاً مقررہ اصول پر اس کو پرکھ کر دیکھ لینا کافی ہے ۔ امام ابوحنیفہرضؒ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے سے ظاہر ہونا شرط ہے ۔

دوسرا طریقہ طردوعکس ہے

(۲) طاردوعکس ۔''علت'' بطریق ''طردیت'' معلوم کی جائے اس کی صورت یہ ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائے وصف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے ۔ وصف کو مدار اور حکم کو دائر کہتے ہیں اس طریقہ کا دوسرا نام ''دوران'' ہے مثلاً وصف ''سکر'' (نشہ) جب تک انگور کے شیرہ میں نہ پیدا ہو گا وہ حلال ہے اور جب نشہ پیدا ہو جائے گا تو حرام ہو جائے گا یہ مثال ایک محل میں ''دوران'' کی ہے کبھی یہ دوران دو محل میں ہوتا ہے مثلاً ''طعم'' (ذائقہ) سود حرام ہونے کی علت ہے چونکہ یہ وصف (علت) ''سیب'' میں پایا جاتا ہے سود والی اشیاء میں اس کا شمار ہو گا اور ''ریشم'' میں نہیں پایا جاتا ہے اس بناء پر اس کا شمار سود والی ''اشیاء'' میں نہ ہو گا ۔

امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ کے یہاں ''طردوعکس'' کا طریقہ زیادہ رائج ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ طریقہ زیادہ رائج نہیں ہے ۔

تیسرا طریقہ شبہ ہے

(۳) ''شبہ'' ۔ وہ وصف ہے کہ غور و فکر اور بحث و تمحیص کے باوجود اس میں حکم سے مناسبت نہ ظاہر ہو البتہ دوسرے بعض احکام میں اس کی طرف شارع کی توجہ پائی گئی ہو۔

یہ مناسبت سے کمتر درجہ اور طردوعکس سے اونچے درجہ کا ہے ایک گونہ اس کو مشابہت ''مناسبت'' سے ہے اور ایک گونہ ''طردو عکس'' سے ہے اس بناء پر اس کو ''شبہ'' کہتے ہیں مثلاً امام شافعیؒ کا قول نجاست زائل کرنے کے بارے میں ہے۔

طہارۃ تراد لاجل الصلوۃ فلا تجوز بغیرا لماء کطہارۃ الحدث

یہ ایسی طہارت ہے کہ نماز کے واسطے اس کا ارادہ کیا جاتا ہے اس بناء پر پانی کے علاوہ اور کسی بہنے والی چیز سے یہ طہارت جائز نہیں ہے جس طرح وضو جائز نہیں ہے

''ازالۂ نجاست'' اور ''طہارت حدث'' ان دونوں میں جامع شی طہارت ہے جو نماز کے لیے ہوتی ہے لیکن طہارت کی مناسبت حکم (تعیین ماء) سے کہ اس کے لیے پانی ہی متعین ہے غور و فکر کے باوجود ظاہر نہیں ہے البتہ دوسرے احکام مثلاً مس مصحف (قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا) اور طواف وغیرہ میں شارع نے وصف طہارۃ کا اعتبار کیا ہے جس میں پانی کا تعین ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ ''وصف جامع'' طہارت کی بناء پر تعین ماء کا حکم اس صورت کو بھی شامل ہوگا ۔ محققین شوافع نے شبہ کی یہی تفسیر بیان کی ہے (۱)

---

(۱) منہاج الاصول اور التقریر و التحبیر صفحہ ۲۰۰

در اصل اس صورت کی بنیاد امام ابو حنیفہرح اور امام شافعی کے اس اختلاف پر ہے جو علت کے بارے میں گذر چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علت کا ''مؤثرہ'' ہونا ضروری ہے جبھی وہ کارآمد بن سکے گی اور امام شافعی کہتے ہیں کہ علت کا مخیلہ ہونا کافی ہے یعنی علت اور اس کی صحت کی طرف صرف رجحان سے وہ کارآمد بن جائے گی ''مؤثرہ'' ہونا ضروری نہیں ہے

چوتھا طریقہ قیاس الاشباہ ہے

(۴) قیاس الاشباہ ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا مسئلہ دو اصل کے مشابہ ہو ایک کے ساتھ مشابہت حکم میں ہو اور دوسرے کے ساتھ مشابہت صورت میں ہو

امام شافعیرح مشابہت ''فی الحکم'' کو ترجیح دیتے ہیں اور امام احمدرح و امام ابو حنیفہرح (ایک قول کے مطابق) مشابہت ''فی الصورۃ'' کو ترجیح دیتے ہیں مثلاً مقتول غلام کا معاملہ ہے امام شافعی کے نزدیک اس کا حکم دوسرے تمام غلاموں جیسا ہے کہ قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اگرچہ وہ قیمت دیت 'خون بہا' سے زیادہ ہوجائے اور املم ابوحنفیہؒ و امام احمدرح چونکہ صورۃ اس کو تمام غلاموں کے مشابہ قرار دیتے ہیں اس بناء پر ان کے نزدیک قیمت ''دیت'' سے زیادہ نہ واجب ہوگی ۔

پانچواں طریقہ تقسیم و سبر ہے

(۵) تقسیم و سبر ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن جن صفتوں کے بارے میں خیال ہو کہ وہ علت بن سکتی ہیں ان سب کو اس طرح آزماکر دیکھا جائے کہ یا یہ علت ہے یا یہ ہے یا یہ ہے پھر مقررہ قاعدہ کے مطابق ایک ایک کو لغو ٹھہرایا جائے جو قاعدہ کے مطابق لغو نہ قرار پائے گی بس وہی صفت علت بن جائے

گی مثلاً نکاح کی ولایت کا معاملہ ہے اس کی علت بکارۃ (غیر شادی شدہ ہونا) ہو ۔ صغر ہو یا ان دونوں کے ماسوا کوئی اور صفت ہو غرض علت بننے کی صلاحیت والی تمام صفتوں کو قاعدہ کے تحت دیکھا جائے گا چنانچہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق مذکورہ صورت میں صرف ''بکارۃ'' علت بن سکے گی اس کے علاوہ اور سب لغوو باطل ہونگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صغر علت قرار پائے گی اور سب لغو ہونگی ۔

چھٹا طریقہ طرد ہے

(۶) طرد ۔ صورت یہ ہے کہ حکم ایسے وصف کے ذریعہ ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت حکم سے نہ معلوم ہو اور نہ ہی وہ نئی صورت (پیش آمدہ) کے علاوہ دوسری مغائر صورتوں میں مناسبت کو مستلزم ہو جیسا کہ ''شبہ'' میں ہوتا ہے

فقہاء کے نزدیک اس طریقہ کے حجت ہونے میں کافی اختلاف ہے محققین کی رائے ہے کہ یہ طریقہ حجت نہیں ہے (اسی بناء پر تفصیل نہیں ذکر کی جاتی ہے)

ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے

(۷) تنقیح مناط ۔ اصل (سابق حکم) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان جوشی فرق کرنے والی ہو اس کو دلائل کے ذریعہ لغو کر دیا جائے اور پھر اشتراک کی بناء پر حکم میں دونوں کو شریک کیا جائے مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل کرنا) اور قتل بالمحدد (دھار دار چیز سے قتل کرنا) میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنی بات ہے کہ ایک بھاری چیز سے قتل ہوا ہے اور دوسرا دھار دار چیز سے قتل کیا گیا ہے ۔

چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس امتیاز کو علیت میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے صرف قتل کو دیکھا جائے گا اوردونوں صورتوں میں نفس قتل ہی علت قرار پائے گا اور یہ قتل جس طرح ''محدد'' میں پایا گیا ہے اسی طرح ''مثقل'' میں پایا گیا ہے ۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط کی تعریف کے الفاظ درج ذیل ہیں

الحاق الفرع بالاصل بالفاء الفارق بان یقال لا فرق بین الاصل و الفرع الا کذا و ذلک لا مدخل له فی الحکم البتة فیلزم اشترا کیهما فی الحکم لاشترا کهما فی الموجب له (۱)

درمیان میں فرق کرنے والی شئی کو لغو قرار دے کر فرع کو اصل کے ساتھ شامل کرنا اس طرح کہ ''اصل اور فرع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے مگر اس قدر ۔ اور ''اسقدر'' کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہے جب اصل شئی میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی شریک ہوں گے

مشہور ہے کہ ''احناف'' شبہ(۱) ۔ تقسیم(۲) ۔ دوران(۳) ۔ اور تنقیح(۴) ان چاروں طریقۂ استنباط کو نہیں تسلیم کرتے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ شہرت صحیح نہیں ہے چنانچہ

''دوران'' کے طریقہ سے مسائل کا استنباط و استخراج ان کے یہاں پایا جاتا ہے جیسا کہ تفصیل آگے آئے گی ''تنقیح'' کے مفہوم کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں اگرچہ باقاعدہ اصطلاحی مشکل کا ثبوت ان کے یہاں نہیں ملتا ہے اسی طرح ''تقسیم'' کے معاملہ میں

---

(۱) حصول المامول من علم الاصول صفحہ۴۹

وہ وسعت سے کام لیتے ہیں البتہ "شبہ" کو وہ نہیں مانتے ہیں کیونکہ "شبہ" کی بنیاد "علت مخیلہ" پر قائم ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک علت کا "مؤثرہ" ہونا ضروری ہے صرف "مخیلہ" ہونے سے کام نہیں چلتا ہے (۱)

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کی دو اور اصطلاحین بھی ہیں (۱) تخریج مناط اور (۲) تحقیق مناط۔

تحقیق مناط اور تخریج مناط کی تعریف

(۲) تحقیق مناط۔

(۱) تخریج کی یہ تعریف ہے

استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كا المناسبة (۲)	حکم کی "علت معینہ" مناسبت وغیرہ مذکورہ طریقوں سے غور و فکر کر کے نکالنا

مثلاً سود کی علت نکالنا ہے تو غور کیا جائے کہ اس کی علت کیل (ناپ) بے ذائقہ ہے یا غذائیت ہے

(۲) تحقیق مناط کا مطلب یہ ہے کہ جو علت طے ہو اس کو غور و فکر کر کے (نئے مسئلہ) میں ثابت کرنا مثلاً "سود" کی علت کیل یا وزن قرار پائی تو دوسری چیزوں میں دیکھنا کہ یہ علت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بناء پر سود والی اشیاء میں اس کو شمار کیا جائے اور کس میں نہیں پائی جاتی ہے کہ ان اشیاء سے اس کو مستثنی قرار دیا جائے اصولیین کے نزدیک تحقیق مناط کی تعریف یہ ہے

---

(۱) شرح مسلم الثبوت

(۲) منہاج الاصول برحاشیہ التقریر و التحبیر صفحہ ۵۱

ان یقع الا تفاق علی علیة وصف بنص او اجماع فیجتهد الناظر فی صورة النزع التی خفی فیهاوجود العلة (۱)

نص یا اجماع سے جو علت متفقہ طور پر ثابت ہے غور و فکر کر کے نئے مسئلہ (جس میں علت مخفی ہے) میں ثابت کرنا

مثلاً چور کے لیے جو سزا مقرر ہے اس کی علت سرعہ (چوری) ہے یہ متفقہ طور پر ثابت ہے ۔ نیا مسئلہ ''نباش'' (کفن چور) کا در پیش ہے اب غور و فکر کے ذریعہ یہ ثابت کرنا کہ ''نباش'' کو صارق کے زمرہ میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں ؟

علامہ شاطبی کی درج ذیل تعریف زیادہ وسیع اور مناسب حال ہے چنانچہ

او معناہ ان یثبت الحکم بمدرکہ الشاعی لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ (۲)

تحقیق مناط کے معنی یہ ہیں کہ حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہو لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی رہے ۔

مثلاً عدالت کا مفہوم اپنی جگہ شرعاً ثابت ہے لیکن موقع و محل کی مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے؟ نیز حالات و تقاضہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہوگا ؟ یہ کام بہر حال باقی رہتے ہیں ۔ اور ہر دور میں ضرورت ہوتی ہے ۔

---

(۱) حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۹۴ وفتح الملہم مقدمہ صفحہ ۸۹

(۲) از فتح الملہم صفحہ ۸۹

علت کی شرطوں کا بیان

فقہاء نے علت کے لیے شرطیں مقرر کی ہیں ان میں بعض وجودی ہیں اور بعض عدمی ہیں ذیل میں ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے نیز یہ کہ شرطوں کے بارے میں محققین فقہاء کا کیا مسلک ہے ؟

(۱) علت کے لیے ''مناسبت'' شرط ہے یعنی احکام مقرر کرنے میں جو حکمت (مصلحت) شارع کے پیش نظر تھیں یہ علت اس حکمت کو شامل ہو جیسے افطار صوم کی علت ''سفر ہے اور مشقت اس کی حکمت ہے شارع کا مقصود اس رخصت سے ضرر کا رفع کرنا ہے جو سفر میں مشقت کی وجہ سے مسافر کو پیش آتا ہے ۔ اس لیے رفع ضرر کی خاطر سفر علت قرار پایا اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت ملی ۔

قائدہ یہ ہے کہ احکام شرعیا کی علتین حکمتوں (مصلحتوں) کو شامل ہوتی ہیں یا تو ان کے ذریعہ منافع کا حصول مقصود ہوتا ہے اور یا مفرت کا دفعیہ ہوتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے

ان الا احکام الشرعیۃ معللۃ بمصالح العباد و الشارع انما حکم بہا علی ما اقتضہ مصالح العباد (۱)	احکام سرعیہ بندوں کی مصلحتوں کے ساتھ معلل ہیں اور شارع نے وہی احکام مقرر کیے ہیں جن کے لیے مصلحتیں متقاضی ہوی ہیں

(۱) شرح مسلم الثبوت لبحرالعلوم صفحہ ۵۴۲

ان مصلحتوں کا تعلق تین چیزوں سے ہے

(۱) کلیات خمسہ مذہب[۱] عقل[۲] مال[۳] نسب[۴] نفس[۵] -

(۲) معاملات خریدو فروخت کرایہ بٹائی شرکت وغیرہ

(۳) انسان کی ظاہری و باطنی زندگی کی صفائی و پاکیزگی وغیرہ

اس طرح انسانی مصلحت اور فلاح و بہبود کے وسیع دائرہ میں اصلاح نفس - تہذیب اخلاق معاملات وسیاسیات وغیرہ انسانی عظمت و شرافت سے متعلق جملہ امور شامل ہیں

(۲) علت کا معین ہونا شرط ہے - حکمت (مصلحت) اس بناء پر علت نہیں قرار پائی جاتی ہے کہ اس میں خفاء کی وجہ سے نظم و ضبط قائم رکھنا دشوار ہوتا ہے نیز خفاء کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) حکم کے تمام افراد میں ظاہری طور پر نہ نظر آئے حالانکہ علت کے لیے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے - مثلاً افطار صوم کی علت ''سفر'' ہے اور ''مشقت'' اس کی حکمت ہے اگر ''سفر'' کے بجائے ''مشقت'' کو ''علت'' بنائیں تو ''ایرکنڈیشن'' وغیرہ میں سہولت کے ساتھ سفر کرنے والے مسافر اس رخصت سے مستثنیٰ قرار پائیں گے کیونکہ ایسے مسافروں کو ''مشقت'' (علت بننے کی صورت میں) بظاہر نہیں برداشت کرنی پڑتی ہے البتہ سفر کو ''علت'' بنانے کی صورت میں کسی مسافر کو مستثنی کرنے کی ضرورت نہیں پیش آتی ہے کیونکہ ''سفر'' جس طرح مشقت کی صورت میں پایا جاتا ہے سہولت کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے

صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے

لیکن محقیں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے وقت کوئی مانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں

ولو وجدت الحکمة ظاهرة منضبطة جازت ربط الحکم بها لعدم المانع بل یجب (۲)

اگر حکمت ظاہر ہو (کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جاسکے) اور منضبط ہو (کہ نظم برقرار رہے) تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا ہے

امام رازیرح اور امام بیضاویرح نے حکمت کو علت قرار دینے میں اس سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے(۳)

مذکورہ صورت میں حکمت کو علت بنانے میں ایر کنڈیشن کا مسافر حکم رخصت سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کو مذکورہ قاعدہ کے مطابق افطار صوم کی اجازت نہیں ملتی ہے -

---

(۲) حوالا بالا

(۳) ملاخطہ ہو التقریر و التحبیرح۳ صفحہ۲۹۲

لیکن فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) کا عمومی حیثیت سے حکم کے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے ۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی طرح کی مشقت حکم کے تمام افراد میں پائی بجائے بلکہ اکثر افراد میں غابۂ ظن کے طور پر نفس مشقت کا وجود بس کرتا ہے اور وہ مذکورہ صورت میں ہی حاصل ہے۔

حکمت کو علت بنانے کی مذکورہ مثال محض فہمائش کے لئے دی گئی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ سفر کی رخصت میں مشقت (حکمت) علت بن سکتی ہے ۔ کیونکہ اگر مشقت کو علت بنایا گیا تو نظم و ضبط پیدا کرنا دشوار ہوگا ۔

ظاہر ہے کہ سفر مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے مشقت میں تفاوت کی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور کئی درجہ قائم ہوتے ہیں ان سب کو ایک خاص نظم و ضبط کے تحت لانا اور پھر درجہ مقرر کر کے بعض میں رخصت دینا اور بعض میں نہ دینا کسقدر دشوار امر ہے ۔

قانون کی دنیا میں اس قسم کے تفاوت کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی ہے کہ بعض جزئیہ میں بعض وقت کسی کمی کی بنا پر حکم میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر معمولی تفاوت کی تلافی کسی اور ذریعہ ممکن ہو تو اصل حکم بر قرار رکھتے ہوئے تلافی کی صورت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے ۔ مثلاً سفر میں ایک طرف ''تھرڈ کلاس'' کے مسافر ہیں کہ ہر طرح کی مشقوں میں گھرے ہوئے ہیں ۔ اور دوسری طرف ''ایر کنڈیشن'' والے ہیں کہ گرمی سردی سے بچاؤ تک کا انتظام ہے اس باہمی تفاوت کی تلافی قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم سے ہو سکتی ہے ۔

قرآن حکیم کے ایک آیت کی توجیہ

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ط

۲
۱۸۱

ان لوگوں کے لئے جو روزہ رکھنےکی طاقت رکھتے ہیں ـ ان کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے ـ

اس حکم کے عموم میں اصل رخصت برقرار رکھتے ہوئے ''ابر کنڈیشن'' جیسے مسافروں کو بھی شامل کیا جائے اور ان کے ذمہ رخصت کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ضروری قرار دیا جائے اس سے مشقت میں تفاوت کا بڑی حد تک لحاظ ہو جائیگا اور دوسری طرف امداد باھمی کی حوصلہ افزاء شکل پیدا ہوگی ـ

لیکن اس صوت کو کسی علت کے تحت اس بنا پر نہیں لا سکتے ہیں کہ تفاوت کی بہت سی صورتیں اور کئی درجہ ہیں اور ان میں نظم و ضبط پیدا کرکے کسی صورت کو داخل اور کسی کو خارج قرار دینا نہایت دشوار ہے ـ

مفسرین نے یطیقونہ کو لا یطیقونہ کے معنی میں لیا ہے ـ باب افعال کی خاصیت چونکہ سلب ماخذ ہے چنانچہ ''مفلس'' اس کو کہتے ہیں جس کے پاس فلوس (پیسہ) نہ ہوں اور ''مرید'' اس کو کہتے ہیں جو اپنا ارادہ سلب کرنے والا ہو اس بناء پر لا کو محذوف ماننے کی بھی ضرورت

نہیں ہے محذوف ماننے بغیر بھی وہی مطلب حاصل ہو جاتا ہے جو ''لا'' سے ہوتا ہے ۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

جو تم میں مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر دنوں کی گنتی پوری کرے ۔

لیکن اوپر کی آیت

میں مریض اور مسافر کی رخصت کا ذکر ہے اس کے فوراً بعد ہی ''و علی الذین یطیقونہ'' کا حکم اس رخصت کی تفصیل بیان کے لئے بھی بن سکتا ہے ۔ کہ اگر مریض و سفر کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت برداشت کرنی پڑے تو رخصت نفس سفر کی بناء پر بہر حال ہے لیکن اس تلافی کے لئے ہر روزہ کے بدلہ اس کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے ۔

آیت کی مذکورہ توجیہ کی بناء پر بطور جملہ معترضہ جو جدید حکم ان لوگوں کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جن میں روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہیں ہے اور نہ ہی یہ توقع ہے کہ بعد میں وہ قضاء کر سکیں گے ۔ مثلاً نہایت بوڑھا شخص اس کے ذمہ ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے' وہ بیشک نہ ثابت ہو سکے گا لیکن بیان کا تسلسل قائم ہو جائیگا نیز افطار صوم کی رخصت کے عموم میں جو عدم مساوات کا شبہ ہے اس کی بڑی حد تک تلافی ہو جائے گی ۔ (آیت کی یہ توجیہ کسی کتاب مین نظر سے نہیں گذری ہے) ۔

بقیه شرطوں کی تفصیل

(۳) حکم وجودی کے لئے علت عدمی نہ ہونی چاہئے البتہ عدمی کی علت عدمی کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے ۔ محققین فقہاء پہلی صورت کو بھی جائز بتاتے ہیں اضاف کے نزدیک اصول کی حد تک عدم جواز کا ثبوت ملتا ہے لیکن عمل اس کے خلاف منقول ہے مثلاً مال غنیمت کی طرح اموال ''فے'' میں خمس (پانچواں حصہ) نہیں ہے کیونکہ ''فے'' کے حاصل کرنے میں جنگ نہیں کرنی پڑتی ہے اس صورت میں عدم حکم (خمس کی نفی) ہے اور علت بھی عدمی (جنگ کا معدوم ہونا) ہے ۔

اسی طرح امام محمد رح کہتے ہیں کہ جس شخص نے ''حاملہ'' کو غصب کیا اور غاصب کے پاس بچہ پیدا ہؤا پھر ماں اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب پر بچہ کا ضمان نہ واجب ہوگا ۔ او بچہ مغضوب نہ قرار پائیگا ۔

اس صورت میں ضمان کا عدم وجوب عدمی حکم ہے اور علت بھی ''مغضوب نہ ہونا'' عدمی ہے ۔

علت قاصرہ نہ ہو۔

(۴) علت قاصرہ اس کو کہتے ہیں کہ محل کی خصوصیات کی بناء پر وہ علت اصل سے فرع کی طرف متعدی نہ ہو سکے مثلاً سونے اور چاندی میں سود کی علت ''ثمنیة'' ہے چونکہ ان دونوں کے علاوہ خلقی

(پیدائشی) طور پر کوئی اور شی ''ثمن'' نہیں ہے اس لئے یہ علت کسی اور میں نہیں منتقل ہوتی ہے ۔

امام شافعی رح کے نزدیک علت قاصرہ علت بن سکتی ہے اور بعض فقہاء احناف بھی جواز کی طرف گئے ہیں ۔ ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ وہ علت اجتہاد و استنباط سے معلوم کی گئی ہو اور اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو بالاتفاق جائز ہے ۔

اگر علت قاصرہ اور متعدیہ دونوں جمع ہو جائیں تو متعدیہ کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ متعدیہ ایک زائد وصف (فرع کی طرف انتقال) کو شامل ہے ۔

اسی طرح جب دو وصف جمع ہوں اور وہ دونوں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں ایک علت قاصرہ بن سکتا ہو اور دوسرا علت متعدیہ تو ایسی صورت میں بھی متعدیہ کو مستقل علت قرار دیں گے مجموعہ کو علت نہ بنائیں گے ۔

(۵) علت ایسی ہونی چاہئے کہ کسی محل میں حکم علت سے پیچھے نہ رہے یعنی یہ نہ ہو کہ علت تو پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے البتہ اگر کوئی مانع ہو تو اور بات ہے ۔

احناف کے نزدیک ''استحسان'' کی بنیاد اسی مانع کی وجہ سے پڑی ہے تفصیلی بحث مستقل ماخذ کے عنوان میں آئے گی ۔

(۶) علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے محققین کے نزدیک اس شرط کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ

یہ شرط اس بات پر مبنی ہے کہ حکم کی ایک ہی علت ہوتی ہے جب وہ نہ پائی گئی تو لازمی طور سے حکم بلا علت رہ جائیگا حالانکہ جمہور فقہاء کے نزدیک حکم کی ایک سے زیادہ بھی مستقل علتیں ہوتی ہیں ایسی صورت میں ایک علت نہ پائی جائے گی تو دوسری علت کی وجہ سے حکم پایا جا سکتا ہے -

اسی طرح مختار قول کے مطابق یہ بھی جائز ہے کہ وہ حکم کی ایک ہی مستقل علت ہو جیسے قذف (کسی کو تہمت لگانا) قاذف (تہمت لگانے والا) کے سزا کی علت ہے اور اس کی شہادت قبول نہ ہونے کی بھی علت ہے -

(۷) علت کے مقابل کوئی ایسا وصف اصل حکم میں نہ ہو جو بحیثیت علت اس میں مداخلت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اگر کوئی مداخل موجود ہو گا تو دونوں کے مجموعہ کو علت بنانا جائز ہو گا لیکن دونوں کے مستقل ہونے کی صورت میں یہ شرط باقی نہ رہے گی بلکہ ان میں سے ایک ہی علت قرار پائیگا جیسے ''سود'' کی علت میں پہلے بیان ہو چکا ہے - مداخل کے غیر مستقل ہونے کی حالت میں بھی اس شرط کا تعلق علت مستنبطہ سے ہوگا علت منصوصہ سے نہ ہو گا -

---

(۱) شرح مسلم الثبوت بحرالعلوم

(۲) تلویح ۶۳

(۸) علت کی دلیل ایسی نہ ہو جو فرع کو شامل ہو کیونکہ فرع میں حکم اس دلیل ہی سے ثابت ہو جائیگا علت کی ضرورت نہ ہوگی البتہ اگر دلیل کے عموم میں فرع سے داخل ہونے میں کچھ اشتباہ ہو تو بیشک عات سے فرع کا ثبوت ہو گا محققین فقہاء کے نزدیک اس شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے[1] ۔

(۹) علت ایسی ہونی چاھئیے جو عقل کے لئے قابل قبول ہو جیسا کہ فقہ میں تصریح ہے ۔

ما لو عرض علی العقول تلقته بالقبول: اهل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو ۔

فقہاء کی بیان کردہ علت کی قسمیں

فقہاء نے ابتدائی مرحلہ میں علت کی تین قسمیں بیان کی ھیں ۔ (۱) اسمی (۲) معنوی اور (۳) حکمی ۔

(۱) علت اسمی ۔ وہ ہے جو شرعاً حکم کے لئے وضع ہوئی ہو یا بلا واسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو ۔

(۲) علت معنوی ۔ وہ ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر ہو ۔

(۳) علت حکمی ۔ وہ ہے کہ حکم اس کے وجود سے اس طرح ثابت ہو کہ اس کے ساتھ حکم ملا ہؤا ہو ۔

''قسم'' سے زیادہ یہ دراصل علت کی تین حیثیتیں ہیں کبھی یہ تینوں علت میں جمع ہو جاتی ہیں ۔ کبھی دو ہوتی ہیں اور کبھی ایک ہی پائی جاتی ہے حقیقی علت نامہ جبھی بنے گی جبکہ یہ تینوں جمع ہوں ۔

(۱) تینوں کے اجتماع کی مثال ''بیع'' ہے جو وضع کی گئی ہے ملک کے لئے ملک کی اضافت (نسبت) بھی اس کی طرف ہوتی ہے اور حکم (ملک) بھی اس کے ساتھ ملا ہؤا ہے ۔

(۲) اسمی اور معنوی کی مثال بیع بالخیار (جسمیں خریدار کو واپسی کا اختیار ہوتا ہے) ہے اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں ۔

(۳) اسمی اور حکمی کی مثال سفر ہے جو رخصت کی علت ہے حکم میں اثر تو دراصل مشقت کا ہے یہ سفر اس کی دلیل ہے مدلول کے قائمقام دلیل کو قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا ہے ۔ یا نوم (نیند) ہے کہ وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے اصل علت استرخاء مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے کہ اس میں ان چیزوں کے نکل جانے کا اندیشہ ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔ یہ نیند اس کی دلیل ہے دلیل کو مدلول کے قائمقام بنا کر علت بنایا ہے ۔

(۴) معنوی اور حکمی کی مثال مرکب علت کا آخری جزو ہے کہ ایک حد تک وہ موثر بھی ہے حکم بھی اس کے ساتھ ملا ہؤا ہے لیکن نہ اس کے لئے وہ وضع کی گئی ہے اور نہ ہی اس کی طرف اضافت

ہے مثلاً یہ صورت کہ ''قریبی رشتہ دار غلام کے
مالک ہونے سے وہ آزاد ہو جاتا ہے'' اس جگہ
آزادی کی علت قرابت اور ملک دونوں ہیں ملک
دو میں کا آخری ہے پہلے کو چھوڑ کر حکم کی
نسبت ملک کی طرف کر دی گئی کہ مالک ہونے
سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ قرابت کا تذکرہ نہیں کیا
گیا ہے ۔

(۵) صرف اسمی کی مثال ایجاب معلق (کسی شرط پر کوئی
بات معلق ہو) ہے کہ حکم کی اضافت تو اس کی
طرف ہو سکتی ہے لیکن شرط کی وجہ سے حکم
مقارن نہیں ہوتا ہے اور اثر نہیں کرتا ہے جیسے
''کفارہ'' کے لئے قسم کی حیثیت قسم توڑنے قسم کی
حیثیت سے پہلے ہوتی ہے کہ اس کی طرف کفارہ کی
نسبت بیشک ہے لیکن وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے

(٦) صرف معنوی کی مثال مرکب علت کا پہلا جزو ہے کہ
اس کو تاثیر میں یقیناً دخل ہوتا ہے جیسے ۴ کی
مثال میں قرابت ہے ۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ علت کے مرکب کے اجزا
کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں ہے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ
تمام علت تمام معلول میں مؤثر ہوتی ہے الگ اجزاء کی تاثیر وہ
نہیں مانتے ہیں لیکن محققین کا مسلک ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ
نہیں ہے بلکہ الگ اجزاء کی تاثیر بھی ہوسکتی ہے چنانچہ مرکب
مرض کی مرکب دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار
نہیں ہوتا ہے وہی حال مرکب علت کے اجزا کا بھی سمجھنا
چاہئے ۔

(۷) صرف حکمی کی مثال شرط کا وجود ہے اس حکم کے لئے جو شرط پر معلق ہے یا مرکب سبب کا آخری جزو ہے لیکن مثال کے لئے زیادہ موزوں شراء قریب (رشتہ دار کا خریدنا) ہے کہ یہ اس ملک کے لئے ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے ۔

غرض اس طرح علت کی سات قسمیں بنتی ہیں ایک تین سے مرکب تین دو سے مرکب اور تین مفرد ۔ فقہاء کے نزدیک ایک شرعی حکم بھی دوسرے حکم کی علت بن سکتا ہے ایسے ہی کبھی علت ''مرکب'' ہوتی ہے جیسے کیل (موجودہ دور میں وزن) اور جنس سود کی علت ہے[1] ۔

علت کے موانع کا بیان

فقہاء نے انعقار علت کے درج ذیل ''موانع'' بیان کئے ہیں یہ جب پائے جائیں گے تو علت اپنا مقام نہ حاصل کر سکے گی ۔

(۱) وہ جو علت بننے ہی نہ دے جیسے آزاد انسان کی بیع اس میں ''حریت'' مانع ہے ۔

(۲) وہ جو علت کی تاثیر کو اور تمام ہونے کو روک دے جیسے دوسرے آدمی کے غلام کی بیع اس میں اجازت کے بغیر بیع تام نہیں ہو سکتی ہے ۔

(۳) وہ جو حکم کی ابتدا کو روک دے جیسے بیچنے والے کا خیار شرط مشتری (خریدنے والے) کی ملکیت کو روک دیتا ہے باوجودیکہ مؤثر ہے لیکن تاثیر موقوف ہے ۔

(۴) وہ جو حکم کو تمام ہونے سے روک دے اگرچہ ابتداً ثابت ہو جائے جیسے خیار رویۃ (دیکھنے پر اختیار) ملک تام نہیں ہوتی ہے جبتک دیکھ نہ لے۔

(۵) وہ جو حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے خیار عیب (عیب نکل آنے پر اختیار[2]) رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں علت پائی جائے اور حکمت نظر نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حکمت یقیناً ہوتی ہے لیکن خفاء کی وجہ سے وہ نظر نہیں آتی ہے۔ دراصل علت کی شکل میں حکمت ہی کو منصبط بنایا گیا ہوتا ہے اس لئے اصل اعتبار عات کا ہو گا اور حکم کے لئے وہی مدار قرار پائیگی۔

سبب کے احکام اور قسمیں

اوپر سب کا ذکر آ چکا ہے اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی نہ کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً سبب کی طرف ہوگی۔ مثلاً کسی نے بچہ کے ہاتھ میں چھری دیدی اور اس نے چھری سے اپنی گردن کاٹ لی تو دینے والا ضامن

---

(۱) کتاب التحقیق ۲۲۶ شرح مسلم الثبوت بحرالعلوم ۵۴۲
(۲) شرح مسلم الثبوت۔

نہ ہوگا کیونکہ علت خود بچہ کا فعل موجود ہے
اور اس کی طرف نسبت میں کوئی دشواری بھی نہیں ہے
اسی طرح چور کو کسی نے مال کی نشاند بھی کی اور
چور نے چوری کر لی تو نشان‌دھی کرنے والا ضامن نہ
ہوگا کیونکہ علت چوری فعل موجود ہے یا بچہ کو
جانور پر سوار کیا بچہ نے اس کو دوڑایا پھر جانور
دائیں بائیں مڑا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار
کرنے والا ضامن نہ ہوگا ۔ ہاں اگر اسی نے جانور
کو دوڑایا بھی ہے تو اس صورت میں ضامن ہوگا
کیونکہ گرانے کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے ۔

(۲) سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے یہ اس وقت جبکہ
سبب علت کو ثابت کرنے والا ہو ایسی صورت
میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور سبب
علۃ العلۃ (علت کی علت) کی پوزیشن میں ہو گا ۔
مثلاً کسی نے جانور ہانکا اور اس نے کچھ تلف کر
دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کے
چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہوگی اگرچہ جانور کا
فعل تلف کی علت ہے لیکن اس علت کو پیدا کرنے
والا سبب (ہانکنا) ہے ۔

اسی طرح گواہ کی شہادت سے کسی کی حق تلفی ہوئی
اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو
اس صورت میں گواہ ضامن ہوگا اگرچہ حق تلفی کی
علت قاضی (حاکم) کا فیصلہ ہے لیکن اس علت کو
ثابت کرنے والی گواہی ہے ان صورتوں میں جانور
اور قاضی دونوں ایک پوزیشن میں ہیں ۔ جانور

ھانکنے والے کے قبضہ میں ھے اور قاضی گواھوں کے قبضہ میں ھے کہ ثبوت کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر وہ مجبور ھے۔

(۳) سبب علت کے قائمقام بنتا ھے جبکہ اصلی علت سے واقفیت دشوار ھو ایسی صورت میں حکم کا مدار وہ سبب ھی ٹھہرتا ھے اور علت کا کام دیتا ھے جیسے نیند (سبب) حدث (علت) کے قائمقام ھے نیند سے وضو ٹوٹ جائیگا حقیقت حدث کی طرف توجہ کی ضرورت نہ ھوگی اور اسکا پتہ لگانا بھی دشوار ھے۔

(۴) کبھی غیر سبب کو بھی مجازاً سبب کہتے ھیں جیسے کفارہ کا سبب یمین (قسم) کو ٹھہراتے ھیں حالانکہ اسکا سبب حنث (قسم توڑنا) ھے۔

اس طرح سبب کی چار قسمیں بنتی ھیں (۱) سبب حقیقی جسکی تعریف پہلے گزر چکی ھے (۲) سبب علت کے معنی میں نمبر ۲ ھے (۳) سبب کہ اسکے لئے علت کا شبہ ھے نمبر ۳ ھے اور (۴) سبب مجازی نمبر ۴ ھے[1]

شرط کے احکام اور قسمیں

شرط کا ذکر بھی پہلے آچکا ھے اسکی پانچ قسمین ھیں۔

(۱) شرط محض۔ تعریف پہلے گزر چکی ھے۔

(۲) شرط علت کے معنی میں ھو۔ یہ اس صورت میں جبکہ ایسی علت نہ موجود ھو کہ اسکی طرف حکم کی نسبت کی جاسکے۔ جیسے کنواں میں انسان کے گرنے کی

۱۔ کتاب التحقیق بحث قیاس

شرط رستہ میں کنواں کھودنا ہے ۔ گرنے کی علت
''ثقل'' ہے اور چلنا سبب ہے ۔ چونکہ زمین میں
روکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی
کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہوگئی ثقل
(علت) امر طبعی ہے اور چلنا (سبب) مباح ہے ان
دونوں کی طرف حکم (تلف) کی نسبت نہیں ہوسکتی
ہے لامحالہ شرط عات کے قائم مقام بنے گی اور کھودنے
والے پر ضمان دینا واجب ہوگا یہی حکم کنواں میں
اموال کے گرنیکا ہے اسکی تفصیلی جزئیات فقہ کی
کتابوں میں دیکھنا چاہیئے ۔

اور اگر ایسی علت موجود ہو جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہوتو پھر شرط کوعلت نہ بنائیں گےمثلاً کنواں میں گرنے والے کے ورثہ اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا کہ وہ خود بخود گر گیا ہے یا آپنے کو قصداً گرایا ہے تو اس صورت میں (حاضر) کھودنے والے کاقول معتبر ہو گا کیونکہ علت کی صلاحیت گرنے والے کے فعل میں موجود نکلی پھر شرط کو علت قرار دینے کی کوئی وجہ نہ باقی رہی ۔

(۳) شرط کہ اس کیلئے سبب کا حکم ہے مثلاً کسی نے
اصطبل کا پھاٹک کھولا یا پنجرہ کی کھڑکی کھولی
اور گھوڑا بھاگ گیا یا پرندہ اڑ گیا ۔ اس مثال میں
کھولنا ''شرط'' ہے کیونکہ وہ رکاوٹ کا کودور کرتا
ہے جسطرح کنواں کھودنا گرنے سے رکاوٹ دور کرنا
تھا لیکن یہاں شرط سبب کے قائم‌مقام ہے اور درمیان
میں گھوڑا اور پرندہ کا فعل موجود ہے اس نبأ پر تلف
کی اضافت کھولنے کی طرف نہ ہوگی اور تاوان نہ دینا

پڑیگا بخلاف کنواں کھودنے کی صورت کے کہ وھاں
شرط علت قرار پائی تھی اور صلاحیت والی علت موجود
نہ تھی -

(۴) شرط اسمی - یہ اس صورت میں جبکہ کسی حکم کی
دو شرطیں ھوں اور ان میں سے پہلی موجود ھو- شرط
اس بنأ پر کہیں گے کہ حکم اسکا محتاج ھے اور اسمی
اس بناء پر کہ جب تک دوسری شرط نہ پائی جائے
حکم نہ پایا جائیگا ایسی صورت میں یہ شرط برائے نام
ھی ھو گی حکماًنہ ھو گی -

(۵) شرط علامت کے معنی میں ھو جیسے ''احصان'' زنأ کے
باب میں علامت کےمعنی میں ھے[1] احصان دراصل ایک
وصف ھے جس کا لحاظ زنأ کی سزا میں شرعی نقطہ
نظر سے کیا جاتا ھے اور اسکی وجہ سے سزا میں
تفاوت قائم ھوتا ھے مثلاً ایک شخص آزاد ,عاقل، بالغ
مسلمان شادی شدہ اور اپنی بیوی کے پاس جا چکا ھو
تو وہ ''محصن'' کہا جائیگا

بعض فقہاء کا خیال ھے کہ احصان اس جگہ شرط ھی کے
معنی میں نہیں ھے - علامت کی مزید تقسیم غالباً فقہاء نے
نہیں کی ھے اسی بناء پر مروجہ کتابوں میں مذکور نہیں ھے

قیاس کی شرطوں کا بیان

علت سبب وغیرہ کی تشریع کے بعد اب ھم اصل قیاس کی
شرطیں بیان کرتے ھیں جنکا تعلق (۱) حکم (۲) اصل اور (۳) فرع
سے ھے -

۱- کتاب التحقیق

حکم سے متعلق شرطیں

حکم سے متعلق چند شرطیں یہ ھیں (۱) حکم کی علت عقل سے سمجھی جاسکتی ھو اور اگر ایسانہ ھو بلکہ ماورائے عقل ھو تو وھاں قیاس درست نہ ھوگا جیسے نماز کی رکعتوں کی تعداد - زکوۃ کے مقادیر وغیرہ کہ ان میں قیاس درست نہیں ھے -

زکوۃ کی مقدار اور مقدار میں تناسب ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاھئے مقدار میں بیشک قیاس کی گنجائش نہیں ھے لیکن مقدار میں تناسب پیدا کرنے کی ضرورت ھر دور میں رھتی ھے بشرطیکہ تناسب کا لحاظ کرکے شارع نے ''مقادیر'' مقرر کئے ھوں -

(۲) حکم کی استثنائی صورت نہ ھو مثلاً رسول اللہ نے روزہ کی حالت میں بھولکر کھانے پینے والے سے فرمایا انم صومک فان اللہ اطعمک وسقاك ولا قضاء علیک (۱) اپنا روزہ پورا کر لو اسکی قضا نہیں ھے بس اللہ نے تمہیں کھلا پلا دیا

قیاس کا تقاضہ تو یہ ھے کہ کھانے پینے کی جنس سے جو چیز جس طرح اندر جائے اس سے روزہ ٹوٹ جانا چاھئے لیکن مزکورہ حدیث کی وجہ سے مزکورہ صورت قیاسی حکم سے مستثنی قرار پائی ھے -

(۳) حکم کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص نہ ھو جیسے رسول اللہ نے حضرت خزیمہ بن ثابت (صحابی) کے بارے میں خاص واقعہ کے تحت فرمایا -

---

۱ دار قطنی وغیرہ

من شهد له خزیمة فهو حسبه — جس کیلئے خزیمہ نے تنہا شہادت دی بس وہ کافی ہے

اس قسم کے مواقع میں "حکم" خصوصی تاثر کی بناء پر ہوتا ہے اور یہ تاثر شرافت و فضیلت کا مستحق ٹھراتا ہے اس سے قانونی کلیہ نہیں ثابت ہوتا ہے۔

(۴) حکم منسوخ نہ ہو - موقع و محل کی مناسبت سے ایک حکم دیا گیا جب وہ مناسبت ختم ہوگئی تو دوسرا حکم اسکی جگہ آگیا اب غیر موقع و محل میں سابق حکم پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۵) حکم شرعی ہونا چاہئے غیر شرعی حکم میں اصطلاحی قیاس صحیح نہ ہوگا۔

اصل سے متعلق شرطیں

اصل سے متعلق شرطیں یہ ہیں۔

(۱) اصل کے حکم کی دلیل ایسی نہ ہو کہ وہ فرع کے حکم کو بھی شامل ہو ورنہ حکم دلیل سے ثابت ہوگا اور قیاس کی ضرورت ہی نہ باقی رہیگی۔

(۲) اصل کا حکم کسی دوسری اصل کا فرع نہ ہو بلکہ وہ حکم مستقل بالزات ہو مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر اور تیمم کو نماز پر قیاس کیا جائے یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ حکم مستقل نہیں ہے بلکہ فرع ہے۔

لیکن اگر حکم کے بجائے خود اصل کسی دوسری اصل کی فرع ہے اور ان دونوں اصل میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے تو

اس صورت میں قیاس درست ہوگا مثلاً سرکہ کو زیتون کے تیل پر قیاس کیا جائے اور علت ''وزن'' ہو جو دونوں میں مشترک ہے اور زتیون کے تیل کو نمک پر ایک ہی علت کی بنأ پر قیاس کیا جائے - امام احمد بن حنبل پہلی صورت میں ہی قیاس کو درست کہتے ہیں -

فرع سے متعلق شرطیں

فرع سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں -

(۱) فرع کی علت اصل کی علت کے برابر ہو یعنی دونوں کی ایک علت ہو اگرچہ ڈگری اور قوت وضعف میں فرق ہو جیسے نبیذ (جھا گ آیا ہو اشیرہ) اور خمر (شراب) کی حرمت میں دونوں کی ایک ہی علت (نشہ) ہے - اگرچہ دونوں کی نوعیت اور اس لحاظ سے علت کی قوت وضعف میں فرق ہے -

اسی طرح دونوں کے حکم میں مساوات ہونا ضروری ہے جیسے صغیر (نا بالغ بچہ) کے نکاح کی ولایت کو مال کی ولایت پر قیاس کیا جاتا ہے اور حکم میں مساوات ہے -

(۲) فرع میں اصل کا حکم بدلنے نہ پائے- امام شافعیرح ذمی کے ظہار (بیوی کو ماں وغیرہ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں) کو مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں لیکن امام ابو حنیفہرح اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں کہتے ہیں کیونکہ ذمی میں کفارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی لازم آتی ہے -

(۳) فرع کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اسکے بعد نازل ہوا ہو جیسے نیت کے وجوب میں وضؤ کو تیمم پر قیاس کرنا حالانکہ وضؤ کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہے اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نا ل ہوا ہے ۔ [1]

قیاس کا محل اور حکم

قیاس کی مزکورہ تفصیل کے بعد قیاس کے موقع و محل اور حکم کا بیان درجہ ذیل ہے :-

فقہأ کے نزدیک قیاس کے وہی مواقع ہونگے جہاں قرآن و سنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو

''خبرواحد'' کو ہی قیاس پر مقدم رکھتے ہیں البتہ امام مالک رح کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں ۔

اسی طرح جو قیاس کسی نص کے مقابل ہو وہ مردود قرار دیا جائیگا مثلاً رسول اللہ نے ایک واقعہ میں نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضؤ ٹوٹ جانیکا حکم فرمایا تھا حالانکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ وضؤ نہ ٹوٹنا چاہئے اس قسم کی صورتوں میں '' نص '' پر عمل ہو گا اور قیاس باطل قرار پائیگا ۔

قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس نے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطاء کا احتمال اسمیں بہر حال موجود رہتا ہے قیاس سے اونچی دلیل (قرآن و سنت واجماع) نہ ہونے کی صورت میں فقہاء اسپر عمل ضروری قرار دیتے ہیں ۔

---

۱ ۔ شرح مسلم الثبوت

(۵) استحسان

فقه اسلامی کا پانچواں ماخذ ,,استحسان،، ہے -

استحسان کی تعریف

,, استحسان '' کے لغوی معنی کسی شی کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں' عدالشئی حسنا۱ - اور فقہا کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں ایک کو کسی معقول دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے ' ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفیں نقل کی جاتی ہیں -

قطع المسئلة عن نظائرها بما هوا قوی ۱ - — کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنا پر اس کے نظائر سے الگ کر لینا '

العدول عن قیاس الی قیاس اقوی۲- — ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا'

العدول فی مسئلة عن مثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافة بوجه هوا قوی۳- — مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی قوی وجہ کی بناء پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا'

---

۱ - کتاب التحقیق ۲ - ایضاً ۳ - منہاج الاصول

استحسان کی اهمیت و ضرورت

انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن اس قدر وسیع ہے که قاعدہ و قانون میں ان کا سمیٹنا نہایت مشکل ہے ' ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انہیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ و قانون مقرر کئے جاتے ہیں' زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نت نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں که کبھی قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں ' ایسی حالت میں فقہاء ضرورت کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں مزید ترجیح تلاش کرتے ہیں' اور اس کی بنا پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں' فقہاء ایسا کرنے پر اس لئے مجبور ہیں که الہی حکمت کے ساتھ هم آهنگی ہو اور اس کے ذریعه احکام معلوم کرکے فلاح و بہبود میں اضافه اور مضرت کا دفیعه ہو سکے ' استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا " ماخذ " ہے ' درج ذیل تصریحات سے اس حقیقت پر روشنی پڑتی ہے '

الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هوا وفق للناس ۱

استحسان ' ظاهری قیاس چھوڑ کر اس چرو کو اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہو'

الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یتبلی فیه الخاص والعام ۲ -

استحسان ' ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص و عام سب مبتلا ہیں '

---

۱ - المبسوط ۱۰ ص ۱۴۵ ۲ - ایضاً

الاخن بالسما و ابتغاء مافیہ الراحۃ ۳ -
استحسان فراخی پر عمل کرتے اور اس میں راحت کی صورت تلاش کرنے کا نام ہے

الاخذ بالسعۃ و ابتغاء الدعۃ ۴ -
استحسان وسعت کو اختیار کرنے اور فراخی کو تلاش کرنے کا نام ہے

ان سب کا حاصل مشکل کو چھوڑ کر آسان صورت اختیار کرنا ہے ' ترک العسر للیسر ۱ - کہ الہی حکمت یہی ہے ' چنانچہ

یُرِیْدُاللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ۲/۱۸۲
اللہ تمہارے لئے آسانی اور سہولت چاہتا ہے تم کو دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا'

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

خیر دینکم الیسر
تمہارا اچھا دین یسر ہے ' الحدیث)

حضرت علیؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت ارشاد فرمایا

یسر ولا تعسر اقربا ولا تنفر (الحدیث)
لوگوں کے لئے آسانی کرنا مشکل میں ڈالنا ان کو قریب لانا منتفر نہ بنانا '

---

۳ - ایضاً ۴ - ایضاً

اس یسر اور عسر کا مطلب پہلے گذر چکا ھے ' اور مزید تفصیل اصول و کلیات کے ذیل میں آئے گی '

قدیم قانون میں استحسان سے ملتا جلتا ایک اصول

جن ضروریات و حالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ھے ' تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ھے' یونانیوں میں '' اے پائی کیا '' (Epieikeia) کے نام سے یہ اصول مشہور ھے اور رومیوں میں اک وٹی (Aequita) کے نام سے اس کا پتہ چلتا ھے۔

ارسطو نے کہا ھے کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ھو ' اصول کے ذریعہ اس کی اصلاح کی جاتی ھے۔

سسرو کی تصنیفات میں جا بجا نصفت اور قانون کا فرق بتلایا گیا ھے اور نصفت کو قانون کی سختی میں اعتدال پیدا کرنے والا قرار دیا گیا ھے۔

یہ واضع رھے کہ قانون کی کتابوں میں نصفت کے کئی معنی مذکور ھیں ' ان میں سے ایک معنی استحسان کے مفحوم سے ملتا جلتا ھے ۱۔

قانون کی کتابوں میں اس اصول کے وضع کرنے کے وجوہ بھی مذکور ھیں۔ ان کا خلاصہ یہ ھے :

اس کی ابتدا روما میں پردیسیوں کے حقوق و فرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے تصفیہ نیز ترقی تجارت کے

---

۱ - المبسوط ۱۰ ص ۱۴۵

خیال سے ہوئی تھی ' اس زمانہ میں یہ بات نہایت دشوار تھی کہ کوئی قوم دوسری قوم کے رسم و رواج اور قانون کو قبول کر لیتی - اس کے لئے روما کے مقننین نے چند ایسے اصول مقرر کئے جن کے تحت باہمی معاملات کا تصفیہ حالات و مقامات کے لحاظ سے وہ کرتے تھے -

چونکہ ملکی قانون میں عام اصول بیان کئے جاتے ہیں اور منفرد مقدمات کے مخصوص حالات کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے ' اس لئے قانون کی عمومیت کے سبب اکثر انفصال مقدمات کے وقت لوگوں کے حق میں نا انصافی ہوتی ہے ' اور کبھی قانون مقرر کرتے وقت بعض گوشے مقننین کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں - جن کی بنا پر دوسرا فریق موزوں چارۂ کار نہیں اختیار کر پاتا ہے او نقصان اٹھاتا ہے - ایسی کل ضرورتوں میں کہ قانون نے داد خواہوں کی ضرورتوں کے موافق چارۂ کار اور داد رسی کے بتلانے سے اغماض کیا ہے ' عدالتوں کو قانون کے حدود سے تجاوز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور قدرتی انصاف کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے -

قدرتی انصاف یہ ہے کہ

فیصلہ ان ہدایات کے مطابق کیا جائے جو عقل اور ایمانداری کے تقاضے سے پیدا ہوتی ہیں اسی سلسلہ کی تصریح یہ ہے -

قدیم مذہبی چانسروں نے اکثر بنیادی اصول مذہبی قانون سے اخذ کئے ہیں' بعد کے چانسری ججوں نے اکثر قانون روما

---

۱ - ملاخط ہو قدیم قانون ص ۳۵ و اصول قانون ج ۱ ص ۶۱ ۲ - قدیم قانون از ص ۴۵ تا ۴۰

سے کام لیا ہے جس کے قواعد بہ نسبت مذہبی قوانین کے دینوی تنازعات کے تصفیہ میں زیادہ تر کار آمد تھے[1] ۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ تمدنی ضروریات اور ملکی مصالح کے پیش نظر قدیم قانون میں ''نصفت'' کی تجویز پر عمل کیا گیا تھا، '' استحسان '' کی تجویز بھی بڑی حد تک ان ہی مصالح اور ضروریات کے پیش نظر عمل میں لائی گئی ہے ۔

قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ

قرآن حکیم میں '' استحسان '' کی بنیاد حسب ذیل آیتیں بیان کیجاتی ہیں ۔

فَبَشِّرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۳۹/۱۸ — میرے ان بندوں کو خوشخبری دیدیجئے کہ وہ جو بات سنتے ہیں ان میں '' احسن '' کی اتباع کرتے ہیں ۔

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا ۷/۱۴۵ — اپنی قوم کو حکم دیدیجئے کہ وہ احسن احکام کو اختیار کریں

استحسان کی ضرورت کے بارے میں یہ آئتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں ۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ — الله نے دین میں تمہارے اوپر

---

۱ - قدیم قانون ص ۳۵

مِنْ حَرَجٍ ۲۲/۷۸ یُرِیْدُ اللّٰهُ کوئی تنگی نہیں کی ہے ۔ اللہ
بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے
بِکُمُ الْعُسْرَ ۲/۱۸۲ مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا ۔
لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی
وُسْعَهَا ۲/۲۸۶ وسعت اور برداشت سے زیادہ
تکلیف نہیں دیتا ۔

سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ

احادیث میں یہ حدیث پیش کی جاتی ہے ۔

ما راہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے ۔

مگر صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن امسعود کا قول ہے جو موقوف ہے[1] ۔

خیر دینکم الیسر (الحدیث) تمہارا اچھا دین یسر (آسانی) ہے ۔

یسر کے بارے میں حضرت علیؓ اور معاذؓ کو رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہدایت اوپر گذر چکی ہے ۔ اسی طرح یسر اور آسانی سے متعلق رسول اللہؐ کے جتنے ارشادات ہیں وہ سب اس کے ثبوت میں بن سکتے ہیں ۔

---

۱ ۔ الاشباہ والنظائر ص ۶۳ بحوالہ مسند احمد بن حنبل

صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت

صحابہرض کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت میراث کا مسئلہ ہے ۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوتا ہے ۔ اس کے ورثا میں شوہر ، والدہ ، دو سگے بھائی ، اور دو ماں شریک بھائی ہیں ۔ علم میراث کے قاعدہ کے مطابق سگے بھائی عصبات میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی اصحاب فروض میں شامل ہیں ۔

اصحاب فروض وہ ہیں جن کے حصے وحی الٰہی نے مقرر کر دیئے ہیں اور عصبات وہ ہیں جن کے حصے متعین نہیں ہیں ۔ بلکہ اصحاب فروض سے جو بچتا ہے وہ اس کے مستحق قرار پاتے ہیں ۔

مذکورہ صورت میں شوہر کو نصف ، والدہ کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بھائیوں کو تہائی حصہ ملے گا ۔ قیاسی قاعدہ کے مطابق اس تقسیم کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے کہ سگے بھائیوں کو دیا جائے ۔ اس بنا پر وہ محروم ہو جائیں گے اور ماں شریک بھائی اپنا حصہ لے لیں گے ۔

ظاہر ہے کہ اس تقسیم میں سگے بھائیوں کا نقصان ہے ۔ جبکہ میت سے ان کا دھرا رشتہ (ماں اور باپ دونوں جانب سے) قائم ہے ۔ حضرت عمر کے سامنے جب یہ واقعہ پیش ہوا تو انہوں نے سگے بھائیوں کے نقصان کے دفعیہ کی غرض سے قیاسی قاعدہ چھوڑ دیا اور ان کو ماں شریک بھائیوں میں شامل کر کے تہائی میں سب کو حقدار بنایا ۔

اسی طرح میراث میں پوتے کا مسئلہ ہے ۔ جب دادا کی حیات میں باپ کا انتقال ہو جائے ، اور باپ کے پاس کوئی مال

نہ ہو تو ایسی صورت میں پوتے کو میراث نہ ملے گی کیونکہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے - یہ مسئلہ بھی استحسان کے ذریعہ حل کرنے کے قابل ہے -

استحسان کی بنیاد چار چیزیں بنتی ہیں

فقہائے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیا ہے ' چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں اس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی -

قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو - زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے' قیاس خفی وہ ہے کہ غور و فکر اور وقت نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو1 -

بسا اوقات قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا ہے ' بلکہ کتاب و سنت کی نص ہوتی ہے ' اجماع ہوتا ہے ' یا ''ضرورة'' ہوتی ہے ' ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے ' اور اس وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے -

کل دلیل فی مقابلة القیاس الظاهر نص او اجماع او ضرورة ۱	ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل ہو خواہ نص ہو ' اجماع ہو یا ضرورة ہو '

اس طرح قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف حکم کو ترجیح

---

۱ - شرح مسلم الثبوت ۲ ۵۸۱ ایضاً

دینے والی چار چیزیں ھیں (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورۃ اور (۴) قیاس خفی ' اور ان سب پر استحسان کا لفظ استعمال ھوتا ھے ' لیکن چونکہ یہ بحث اصولی نہیں ھے ' صرف استعمالی ھے ' اس بنا پر فقہاء اس کی طرف زیاد توجہ نہیں دیتے ' اور قیاس خفی ھی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ھیں ' البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ھر ایک کی وضاحت کر دیتے ھیں - ان چاروں کی مثالیں یہ ھیں -

نص ' اجماع ' ضرورہ اور خفی ھر ایک کی مثال

(۱) قیاس ظاھر کے مقابلہ میں '' نص '' کی مثال :

بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ھو وہ موجود نہ ھو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) کا معاملہ ھے ' قیاس ظاھر کے مطابق یہ بیع درست نہ ھونی چاھئے ' کیونکہ جو چیز بیچی جاتی ھے و موجود نہیں ھوتی ھے ' حالانکہ شی کی موجودگی بیع کی صحت کے لئے ضروری ھے' لیکن رسول‌اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ھے -

من اسلم منکم جو شخص تم میں سے بیع سلم فلیسلم فی کیل کرنا چاھے' اسکو چاھئے کہ معلوم و وزن معلوم پیمانہ وزن اور مدت متعین الی اجل معلوم[1] کر کے کر لے '

(۲) قیاس ظاھر کے مقابلہ میں اجماع کی مثال :

---

۱ - کتب حدیث

مثلا قیمت طے کر کے جوتا بنانے کا آرڈر دیا اور اس کی ناپ بھی دیدی ' قیاس ظاہر کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہئے ' کیونکہ جوتا بعد میں تیار ہوگا۔ معاملہ کے وقت وہ موجود نہیں ہے ۔ لیکن لوگوں کے عمل در آمد کی بنا پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ یہ معاملہ جائز ہے ۔ اس لئے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل ہوگا ۔

(۳) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں '' ضرورۃ '' کی مثال :

مثلاً برتن جب ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہونی چاہئے' کیونکہ وہ نچوڑے نہیں جا سکتے اور قیاسی قاعدہ کے مطابق نجاست نکالنے کے لئے نچوڑنا ضروری ہے ' لیکن ضرورۃ اور حرج کے دفیعہ کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل کر کے دھونے کے بعد ان کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا اسی طرح اگر کنواں اور حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کے پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہئے ' کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے ' لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کر کے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا -

(۴) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں قیاس خفی کی مثال :

مثلاً جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جھوٹا بھی حرام ہے ، کیونکہ جھوٹے کے لعاب کا اثر ہوتا ہے ، اس اصول کی بنا پر پنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہئے ، کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے ، لیکن قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں ، چونچ ہڈی ہوتی ہے ، جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے ، کھاتے پینے وقت یہ پاک (چونچ)

دوسری پاک چیز سے مل جاتی ھے جس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں ھے ، بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ھیں ، اور زبان پرنجس لعاب ھوتا ھے جو حرام گوشت سے بنا ھے ، یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اس کو ناپاک بنا دیگا ، اس بنا پر پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ھوگا ، اور قیاس ظاھر چھوڑ کر استحسان (قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا ،

استحسان کی چار قسمیں

گزشتہ تفصیلات کے مطابق فقہاء کے نزدیک استحسان کی چار قسمیں ھیں (۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت (۴) استحسان قیاسی ۔ استحسان کی پہلی اور دوسری قسم میں (کہ قیاس ظاھر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ھوتا ھے) کسی قسم کا اشتباہ نہیں ھے قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے ان میں قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ضروری ھوگا ، دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل یہ ھے

(۳) استحسان ضرورت ۔

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ھی جنس کے اور ایک ھی مشترک بنیاد (علت) پر ھوتے ھیں ایکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور رد عمل کے لحاظ سے وہ یکسیاں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ھوتے ھیں نیز ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ھوتی ھے اور کہیں وہ ضرررساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ھیں ، ایسی حالت میں الہی حکمت کے مطابق فطری طور پر انہیں چھوڑنے کی ضرورت ھوتی ھے ، اور حصول مصلحت کی خاطر دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ھے ، فقہاء

نے استحسان ضرورت کا حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لئےوضع کیا ہے ،

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں ، مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا ، جو الہی حکمت کے موافق ہونگی اور شارع نے قانون سازی میں انہیں امرونہی کا پیمانہ بنایا ہماری خود ساختہ ضرورت ومصالح اس میں شامل نہ ہونگی ، ذیل میں فقہاء کی بیان کردہ مصالح کی تعریف اور تقسیم بیان کی جاتی ہے تاکہ اصل حقیقت اور واقعی ضرورت کے سمجھنے میں دشواری نہ ہو - تعریف یہ ہے

مایرجع الی قیام حیاۃ الانسان وتمام عیشه ونیله ماتقتضیه اوصافه الشهوانیة والعقلیة علی الا طلاق [1]

مصالح وہ ہیں جن کا تعلق حیات انسانی کے قیام اور اس کی تکمیل سے ہو اور جن کے ذریعہ انسان اپنی شہوانی و عقلی اوصاف کے فطری تقاضوں کو پورا کرے ،

بنیادی حیثیت سے ان مصالح کی تین قسمیں ہیں -

مصالح کی تین قسمیں

(۱) مصالح ضروریہ (۲) مصالح حاجیتہ اور (۳) مصالح، تحسینید ان کے علاوہ کچھ ضرورتیں اور مصلحیتں ایسی بھی ہیں ، جو ان میں سے ہر ایک کی تکمیل کرنے والی ہیں ، اس طرح ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں ، (۴) مکملات ضروریہ (۵) مکملات حاجیتہ اور (۶) مکملات تحسینید ، ان میں سے ہر ایک کی ترتیب اور تفصیل درج ذیل ہے ،

---

۱ - مواقعات ج ۲ ص ۲۵

(۱) مصالح ضروریه وہ ھیں جو کلیات خمسه (۱ - دین
نفس ۲ - عقل ۳ - نسل ۴ - اور ۵ - مال) کی
حفاظت کے لئے مقرر ھیں ، یه کلیات ایسی ھیں جن پر
انسان کا اپنی اصلی پوزیشن میں قیام و بقاء موقوف
ھے ، اور پھر اس کے واسطه سے صالح معاشرہ کے
وجود کے لئے بھی وہ ناگزیر ھیں ، یہی وجه ھے که
ھر زمانه کی شریعتوں نے ان کی حفاظت کی ہے اور
ھر دور کے قانون نے ان کا احترام اپنا فرض منصبی
سمجھا ھے -

الہی حکمت کے مطابق ان کی حفاظت کا جس طرح انتظام کیا
گیا ھے اور اس کے لئے جس قسم کے قوانین بنائے گئے ھیں ان کی
چند مثالیں یه ھیں :

(۱) حفاظت دین کی خاطر عبادات مقرر ھوئیں که ان کے
بغیر دین کی تشکیل نہیں ھوتی ، تبلیغ و جہاد فرض
کیا گیا که ان پر دین کا قیام موقوف ھے ، [1]

(۲) حفاظت نفس کے لئے قصاص مقرر ھوا

(۳) حفاظت عقل کے لئے نشه آور چیزوں کے استعمال کرنے
والے کے لئے سزا مقرر ھوئی

(۴) حفاظت نسل کی خاطر نکاح کے احکام مقرر ھوئے اور
غیر محل میں شہوت رانی سے منع کیا گیا اور اس کے
مرتکب کے لئے سزا مقرر کی گئی ھے

---

۱ - جہاد کے مفہوم اور قیام وبقا کے لئے اسکی اھمیت پر مفصل بحث
راقم الحروف کی کتاب ''عروج وزوال کا الہی نظام'' میں ملے گی

(۵) حفاظت مال کی خاطر چوری وغیرہ کی سزائیں مقرر ہوئیں ، ان کے علاوہ بہت سے احکام مزکورۂ بالا ضروریات کی تکمیل کے واسطے مقرر کئے گئے ھیں ، مثلاً کھانے پینے ، رھنے سھنے سے متعلق احکام اور ان چیزوں سے متعلق احکام و سزائیں جو حرام و منہیات کے ارتکاب کا سبب بنتی ہیں ، ان سب کا تعلق نفس اور عقل کی حفاظت سے ھے ۔ اسی طرح معاملات و سیا سیات وغیرہ سے متعلق احکام حفاظت نسل و مال اور دین وغیرہ سے تعلق رکھتے ھیں ۔

(۲) مصالح حاجیہ وہ ھیں جن پر کلیات خمسہ کا قیام وبنا تو موقوف نہیں ھے ، مگر ان کے ذریعہ زندگی خوشگوار بنتی ھے ، مضرت کا دفعیہ ھوتا ھے مشقتوں ، کلفتوں سے نجات ملتی ھی ، اور زندگی کی تمام ان پر خطر راھوں پر قابو حاصل ھوتا ھی جنپر قابو پائے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ھوتی ھی اور نہ مزنیت صالحہ پیدا ھوتی ھے ،

ان مصالح کے حصول اور مضرت کے دفعیہ کے لئے بہت سے معاملات ، مثلاً خریدو فروخت شرکت بٹائی اور کرایہ وغیرہ کے احکام مقرر ھوئے ھیں ، اور پھر ان مصالح کو مکمل بنانے کے لئے مھر ، طلاق ، کفارہ وغیرہ سے متعلق احکام ھیں ۔

(۳) مصالح تحسینیہ وہ ھیں جن پر نفس ندگی کا قیام وبقاء تو موقوف نہیں ھے ، لیکن انسان کو دائرۂ انسانیت و شرافت میں رھنے کیلئے ان کے بغیر چارہ نہیں ھے ، مثلاً عمدہ اخلاق ، اچھی عادتیں عالی ظرفی اور بلند حوصلگی وغیرہ ۔

اس سلسلہ میں اخلاقی اصول و ضوابط مقرر کئے گئے ہیں ، تلقین و ترغیب کے ذریعہ ان پر کار بند ہونے کی تاکید کی گئی ہے ، انکے علاوہ تعلیم وگفتگو ، کھانے پینے کے آداب ، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن پیدا کرنے کے احکام کا تعلق ان ہی مصالح سے ہے ، اسی طرح ان کے حصول کی راہ میں جو چیزیں رکاوٹ بن سکتی یا کسی طرح بھی اثر انداز ہو سکتی تھیں ، ان سب پر پابندی لگائی گئی، مثلاً گندی اور ناپاک چیزوں کے استعمال سے روکا گیا اور پاکیزہ چیزوں سے استعمال کا حکم دیا گیا ہے ، کیونکہ اخلاقی زندگی بڑی حد تک ان سے متاثر ہوتی ہے، نیز صدقہ و خیرات کے استعمال سے متعلق احکام عفوو در گزر کی ترغیب ، لین دین میں نرمی و سہولت وغیرہ کا تعلق اسی قسم کے مصالح کے حصول اور دفع مضرت سے ہے ۔ [1]

اصول " استحسان " کا استعمال زیادہ تر تیسرے درجہ کے مصالح میں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اکثر و بیشتر استحسانی مسائل کا تعلق ان ہی سے ملتا ہے ۔

فقہاء کے مقرر کردہ تقدیم و تاخیر کے اصول

فقہاء نے مصالح کے تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے بھی درجے اور مرتبے قائم کئے ہیں اور بنیادی حثییت سے تقدیم و تاخیر میں وہ مصلحت اور ضرورت کی قوت کا اعتبار کرتے ہیں ، چنانچہ ان کے نذدیک مصالح ضروریہ حاجتیہ پر مقدم ہوں گے اور حاجتیہ ، تحسینیہ پر مقدم ہوں گے ، پھر ہر ایک کے مکملات کو دوسرے کے مکملات پر فوقیت حاصل ہوگی [2]

---

۱ - شرع مسلم الثبوت ص ۵۳۵ - ۲ ایضاً ص ۵۸۳

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مکملات ضروریہ کو نفس حاجیہ پر تقدم ہوگا، اسی طرح مکملات حاجیہ کو نفس تحسینیہ پر فوقیت ہوگی 1 لیکن یہ اختلاف زیادہ اہم نہیں ہے ، موقع ومحل کے لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے ۔

پھر ضرور یہ مقدم حفظ دین' پھر حفظ نفس' پھر حفظ نسب ' پھر حفظ عقل , پھر حفظ مال ہے ' ایک رائے یہ بھی ہے کہ بعد کے چار دن حفاظت دین پر مقدم ہوں گے ' کیونکہ ان کا تعاق زیادہ تر انسان کے حق سے ہے اور دین کا زیادہ تر تعلق اللہ تعالی کے حق سے ہے ' اور احکام میں انسان کا حق اللہ کے حق پر مقدم ہوتا ہے ' مثلاً قصاص ' ارتداد کی سزا پر مقدم ہے' حفاظت مال کی غرض سے کبھی جمعہ اور جماعت کے ترک کی اجازت مل جاتی ہے ' چار آنے کے برابر نقصان کی صورت میں نماز قطع کرنا جائز ہوتا ہے ' ان وجوہ کی بنا پر

قد کان الاحسن تقدیم ھذ الا ربعة علی الدینی1 ۔ بعد کے چاروں تقدیم دین پر احسن بن سکتی ہے ۔

مگر محققین فقہا نے ان سب کے جوابات دیے ہیں اور دین کی تقدیم کو برقرار رکھا ہے ' اور صیحح یہ ہے کہ یہ اختلافی معاملہ بھی بڑی حد تک موقع اور محل کے تابع ھی اور اسی لحاظ سے آسانی کے ساتھ اسکا فیصلہ کیا جا سکتا ہے ۔

شارع نے مصلحت و مضرت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے

یہاں یہ بات واضع کر دینا ضروری ہے کہ مصلحت و مضرت اضافی چیزیں ہیں ' ایک ھی چیز ایک لحاظ سے مفید ہو سکتی ہے

---

۱ - التقریر والتجیر ص ۲۳۱ ۲ - ایضا

اور دوسرے لحاظ سے مضر بن سکتی ہے ۔ کبھی یہ دونوں حیثیتیں برابر ہوتی ہیں ۔ اور کبھی ان میں فرق ہوتا ہے ' شارع نے احکام کے تقرر میں غلبہ کا لحاظ کیا ہے ' یعنی کسی امر کو اس بنا پر جائز قرار دیا کہ اس میں نفع کا پہلو غالب تھا ' اور منع اس بنا پر کیا کہ ضرر و نقصان کا پہلو غالب تھا ' چنانچہ فقہا کی تصریح ہے ۔

لیس فی الدنیا مصلحة محضة ولا مفسدة محضة والمقصود للشارع ما غلب منها[1]	دنیا میں کوئی مصلحت و مضرت خالص نہیں ہوتی ' اسی بنا پر شارع نے ان کے غلبہ کو مقصود بنایا ہے

البتہ احکام کی تعمیل میں یہ ضروری نہیں ہے ' کہ ہم ان مصالح کی حقیقت سے واقف بھی ہوں یا وہ ہماری خواہشات اور فکر و نظر سے موافقت کرتے ہوں ' شارع نے ہماری دینی و دنیوی فلاح اور ہمارے نفع و نقصان کو سمجھکر جو احکام (مامورات و منہیات) مقرر کئے ہیں ' ان کی تعمیل ہمارے لئے ضروری ہے ۔

استحسان ضرورت کی مثالیں

استحسان ضرورت کی چند مثالیں یہ ہیں :

(١) الٰہی شریعت کا قانون ہے کہ اگر امانددار (امین) سے مال امانت تلف ہو جائے اور اس میں اس کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا ۔

---

١ - الموافقات ج ٢ ص ٢٥

یہی حکم هر اس صورت میں هوگا جہاں امانت کی شکل
پائی جائے گی ۔ مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں
میں کسی کے هاتھ سے مال ضائع هو جائے یا اپنے
خاص ملازم سے مال تلف هو جائے یا کوئی چیز
مستعار لی گئی هو اور مستعیر (عاریۃً کے جانیوالا) سے
ضائع هو جائے تو ان سب صورتوں میں تادان نہ
دینا پڑے گا ' بشرطیکہ حفاظت میں کوئی کوتاهی ان
کی جانب سے نہ هوئی هو اور ضائع هونے میں ان کے
کسی فعل کو دخل نہ هو ۔

لیکن اس حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ هوں گے جو کسی
ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں هوتے هیں بلکہ بہت سے
لوگوں کا کام کرتے هیں ' مثلاً دهوبی ' رنگریز ' درزی اور
نان بائی وغیرہ ' ایسے لوگوں کے هاتھ سے مال تلف هو جانے کی
صورت میں انہیں تادان دینا پڑے گا ' اس میں ضرورت و مصلحت
یہ هے کہ اگر ان سے تادان نہ لیا جائے گا تو حرص و طمع میں
لوگوں کا مال جمع کرتے رهیں گے اور مدتوں واپس کرنے کا نام
نہ لیں گے ' جس سے مالک کو زحمت هوگی اور کبھی مال ناکارہ '
خراب اور ضائع بھی هو جائے گا ۔

البتہ اگر کسی ایسی وجہ سے مال تلف هو جائے جو ان کے
بس سے باهر هے ' مثلاً آگ لگ جائے یا اور کوئی عمومی تباهی
کی صورت پیش آجائے تو ان سے تادان نہ لیا جائے گا ۔

(۲) جو چیزیں ناپ تول کر بیچی اور خریدی جاتی هیں
وہ سود والی اشیاء میں شمار هوتی هیں ' جب ایسی
چیزیں کسی کو قرض دیجائیں یا جنس کے عوض میں
بیچ جائیں تو برابر سرابر هونا ضروری هے ورنہ کمی

بیشی میں سود لازم آ جائے گا ؛ لیکن اس حکم سے روٹی کے لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص دو روٹی قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں ، مگر وہ خود ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک کی روٹی واپس کرے تو اس کمی بیشی میں سود نہ ہوگا ، اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان عموماً اس قسم کا لین دین چلتا رہتا ہے ، اور ایسی معمولی باتوں میں احتیاط سے دشواری پیدا ہوتی ہے ، اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی ، اس حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں ، اور ان میں احتیاط کرنے سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔

غرض اس طرح فقہائے احناف نے " استحسان " سے کام لے کر افقہ اسلامی کی بڑی قیمتی خدمت انجام دی ہے اور اپنے زمانہ کی تمدنی ضروریات اور ملکی و ملی مصلح کے ساتھ فقہ اسلامی کو ہم آہنگ بنایا ہے ، نہ یہ کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا ہے ۔

ضرورت و مصلحت کی بنا پر ممنوعات کے مباح ہونے کی حد

لیکن بعض ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں جن میں ممنوعات تک مباح ہو جاتی ہیں ، ان کے لئے فقہاء نے یہ قواعد مقرر کئے ہیں :

الضرورات تبیح المخطورات — ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں

لاضرر ولا ضرار — نہ خود نقصان میں پڑنا چاہئے اور نہ دوسرے کو نقصان میں ڈالنا چاہئے '

الضرر یزال — ضرر دور کیا جائے

اسی طرح یہ قواعد بھی ہیں ۔

الضرر لا یزال بالضرر — ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ نہ دور کیا جائے

المشقة تجلب التیسیر — مشقت سہولت کی طالب ہے ۔

یہ مذکورہ وسعت اسی قدر ہے جس قدر ضرورت ہوگی ' اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے مثلاً دائی اور طبیب وغیرہ اسی حد تک '' ستر '' کے معاملہ میں مستثنیٰ ہیں ' جس حد تک علاج وغیرہ کے لئے ضرورت ہو ۔ ضرورت کی صورتوں کے لئے فقہا نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے '

الثابت بالضرورة یتقدر بقدر الضرورة — جو کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو تو ضرورت ہی کی مقدار سے زیادہ ہوگا '

اسی طرح جو احکام ضرورت و مصلحت کی بنا پر ہوں گے ' حالات و زمانہ کی تبدیلی سے جب ضرورت و مصلحت کی بدل جائے گی تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے ' جیسا کہ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں :

---

۱ - شرح سیر کبیر ص ۳۲۱

بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں زمانہ کے حالات و مصالح کے پیش نظر حکم بیان کیا گیا تھا ' لیکن بعد میں نہ وہ اہل زمانہ رہتے ھیں اور نہ وہ حالات و مصالح ھی باقی رہتے ھیں - ایسی صورت میں حالات و مصالح کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی لازمی بنجاتی ھے ' کیونکہ اگر تبدیلی نہ کی جائے تو لوگ مشقتوں اور مضرتوں میں مبتلا ھو جائیں اور اس طرح الہیٰ یا حکمت کی خلاف ورزی لازم آئیگی ' جو حصول منفعت اور دفع مضرت پر مبنی ھے -

فقہ کی کتابوں میں بہت سے مسائل ایسے ھیں جن میں فقہاء کے اختلاف کی بڑی وجہ ان ھی مصالح و ضروریات کی تبدیلی ھے -

ضرورت و مصلحت کی تعیین میں علامہ شو کانی کا یہ اصول سامنے رھے تو زیادہ اچھا ھے -

وان المصالح انما مصالح کا اعتبار شارع کی وضع
اعتبرت من حیث وضع کی حیثیت سے ھوگا ' مکلف کی
الشارع لامن حیث ادرک سمجھ بوجھ کے مطابق نہ ھوگا -
المکلف

علامہ شاطبی کا بیان بھی اس سلسلہ میں نہایت اہم ھے ' چنانچہ وہ کہتے ھیں :

المراد بالصالح والمفاسد مصالح اور مفاسد سے مراد یہ
ما کانت کذلک فی ھے کہ وہ شارع کی نظر میں
نظر الشرع لا ما کان مصالح و مفاسد ھوں ' اشخاص
ملائما او منافر الطبع[۱] کی طبعت کے مناسب اور غیر
مناسب ھونے کا اعتبار نہیں ھے '

---

۱ - الموافقات ج ۱ ص ۲۴۳

استحسان قیاسی کی تفصیل

(۴) استحسان قیاسی کبھی ظاهری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئله کا ایک حکم هوتا هے ' لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی هے ' یا ضرر رسان ثابت هوتا هے ' ایسی صورت میں اور زیاده گهرائی سے دقیق اور باریک پهلو نکالا جاتا هے ' اور اس پهلو کو مدار بنا کر ظاهری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا هے ' فقها کی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام هے' چونکه اس میں دو قیاس کا تعارض هوتا هے اور معقول دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دیجاتی هے' اس بنا پر اس کو استحسان کہتے هیں ۔

فقہاء کے نزدیک اصل اعتبار دلیل (علت) کے اثر کی قوت اور صحت کا هے ' ظهور اور خفاء کا نہیں هے ' اس وجه سے استحسانی (ترجیحی) صورت وهیں بن سکے گی ' جهاں خفی دلیل اپنے اثر کے لحاظ سے ظاهری دلیل (قیاس جلی) کے مقابله میں زیاده صحیح اور قوی هوگی ' اور اگر ایسا نه هوا بلکه ظاهری دلیل هی خفی کے مقابله میں اثر کے لحاظ سے زیاده صحیح اور قوی ثابت هوگی تو پهر قیاس هی کو ترجیح حاصل هوگی ' ایسے موقع پر لفظ استحسان کا استعمال محض خفا کی وجه سے هوتا هے ۔

جب قیاس اور استحسان کا مقابله دلیل کی قوت کے اعتبار سے هو تو اس کی چار قسمیں بنتی هیں :

(۱) قیاس اور استحسان دونوں قوی هوں (۲) دونوں ضعیف هوں (۳) قیاس قوی اور استحسان ضعیف هو (۴) استحسان قوی هو اور قیاس ضعیف هو ' ان صورتوں میں ترجیح

اسی کو حاصل ہوگی جس میں قوت پائی جائے گی ' چنانچہ صرف
چوتھی صورت میں قاعدہ کے مطابق استحسان کو ترجیح ہوگی '
اس کی مثال پرندہ کے جھوٹے کی اوپر گذر چکی ہے ' فقہ کی
کتابوں میں عموماً یہ عبارت آتی ہے ۔

انانا خذبا لا ستحسان ہم نے قیاس چھوڑ دیا اور
و ترکنا القیاس استحسان اختیار کیا ۔

اس سے زیادہ تر یہی چوتھی صورت مراد ہوتی ہے کہ
استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا ضعیف ہونے کی وجہ سے قیاس
چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے ' باقی مذکورہ تین
صورتوں میں پہلی اور تیسری صورت میں وجہ ترجیح نکال کر
قیاس کو ترجیح ہوگی اور دوسری میں ممکن ہے ضعیف کی وجہ سے
دونوں کا اعتبار نہ کیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرائن کی
وجہ سے کسی ایک کے لئے ترجیحی صورت پیدا کر لی جائے '

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی صحت کے اعتبار
سے ہو تو اسکی بھی چار قسمیں ہیں '

(۱) استحسان اور قیاس دونوں سے ظاہر و باطن صحیح
ہوں (۲) دونوں کے ظاہر و باطن فاسد ہوں ' (۳) قیاس کا
ظاہر فاسد ہو اور استحسان کا باطن صحیح ہو (۴) استحسان کا
باطن فاسد ہو اور قیاس کا ظاہر صحیح ہو '

قیاس کی چار قسموں کو استحسان کی چار قسموں سے ضرب
دینے سے سولہ قسمیں بنتی ہیں لیکن جس قیاس کا ظاہر و باطن
دونوں صحیح ہو اس کو استحسان کی تمام صورتوں (صحت کے
لحاظ سے) پر ترجیح حاصل ہوگی اور جس قیاس کا ظاہر و باطن

فاسد ہو وہ قبول نہ ہوگا ۔ اسی طرح جس استحسان کا ظاہر و باطن صحیح ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی ' جس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد ہو یا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو اور جس استحسان کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں وہ مردود ہوگا ۔ اس کے بعد تعارض کی صرف چار صورتیں باقی رہتی ہیں ۔

(۱) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح (۲) استحسان کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح اور قیاس کا باطن فاسد اور ظاہر صحیح (۳) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد (۴) استحسان کا باطن صحیح و ظاہر فاسد اور قیاس کا باطن صحیح و ظاہر فاسد صرف دوسری صورت میں استحسان کو ترجیح حاصل ہوگی اور بقیہ تین صورتوں میں قیاس ہی کو ترجیح دیجائیگی ۔

استحسان قیاسی کی مثالیں

استحسان قیاسی کی مثالیں یہ ہیں '

(۱) ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھکر کہیں چلا گیا ' دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دیدو ' امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کر لیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے ' ایسی صورت میں قیاس کا تقاضاء ہے کہ وہ امانت وکیل کے حوالے کر دے ' جس طرح قرض کی صورت میں جب کوئی شخص اپنے کو وصولی کا وکیل بتائے اور مقروض اس کی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالہ کر دیا جاتا ہے ' لیکن استحسان کا تقاضہ ہے کہ یہ امانت وکیل کے حوالہ

نہ کی جائے ' ان دونوں صورتوں میں باریک فرق ہے
وہ یہ کہ جس کی امانت ہے' اس کا حق امانت کی ذات
سے وابستہ ہے ' اس بنا پر بعینہ امانت کا واپس کرنا
ضروری ہے ' اس کے بدلہ میں کسی دوسری شی کے
دینے سے ایک ایسی چیز کی واپسی لازم آئے گی جس سے
اس کا حق وابستہ نہ تھا ۔

بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہوتا جو قرض میں دیگئی ہے ' بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے ' اس لئے جس رقم سے بھی مقروض قرض ادا کرے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو جائیگا اور ادا کرنا صحیح ہوگا ۔

فرض کیجئے مذکورہ صورت میں اگر اصل شخص یعنی قرض خواہ آ کر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا' اس لئے میرا مال بدستور تمہارے ذمہ ہے' تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا ' کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کی ہے ' اور تصدیق کے بعد مال واپس کیا ہے' قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی ' لیکن امانت میں اس کا حق تاوان (جو امانت والی شی کے بدلہ میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا' حالانکہ یہ حق نفس امانت سےوابستہ تھا نہ کہ اس کے بدلہ سے غرض اس طرح ایک ایسی دشواری و پیچیدگی پیدا ہوتی ہے کہ اس پر قابو پانا مشکل ہے ' اس بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا جائیگا ' اور امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے گی ۔

(۲) قرضخواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رهن رکھا
ہوا ہے' قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا ' لیکن

رهن کا مال ابهی نهیں واپس کیا تها که اس کے پاس سے تلف هو گیا ایسی صورت میں قیاس کا تقاضه یه هے که قرضخواه اس کا تاوان دے ' جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رهن کا مال ابهی نهیں لے گیا تها که وه مال قرضخواه کے پاس تلف هو گیا ' تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی هوئی رقم قرضدار واپس لے لیگا اور رهن کا تلف شده مال اصل قرضه کے بدلے میں هو جائے گا (جبکه برابر هوں) لیکن معافی کی صورت میں تاوان نه دینا پڑے گا ۔ کیونکه ایسا کرنے میں قرضخواه کا دوهرا نقصان هے که اس نے قرض بهی معاف کیا اور تاوان بهی اس کے ذمه واجب هوا ' اور قرضدارکا دوهرا فائده هے که قرض بهی معاف هو گیا اور مال کا تاوان بهی مل گیا ۔ بخلاف ادائیگی کی صورت کے که اگر تاوان نه دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان هوگا ۔ که اس نے قرض بهی ادا کیا اور رهن رکها هوا مال بهی تلف هوا ' ایسی صورت میں قرض خواه فائده میں رهے گا که اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف هوا وه دسرے کا تها '

اس نقصان سے بچانے کے لئے فقهاء نے استحسان کا طریقه اختیار کیا هے ' اور معافی کی صورت میں تلف شده مال کو '' امانت '' قرار دیا هے ' مال ضمانت نهیں سمجها هے ' اور امانت کے لئے یه قانون هے که اگر حفاظت میں کوتاهی کے بغیر تلف هو جائے تو اس کا تاوان نه دینا پڑے گا ۔

حاصل یه که فقهاء قیاس جلی کی طرح قیاس خفی (استحسان) سے بهی مسائل کا استنباط کرتے هیں اور اس کو قیاس هی کی

ایک قسم کہتے ھیں ' جس طرح جلی میں اشتراک علت کی بنا پر ایک حکم دوسرے پر لگاتے ھیں ' اسی طرح استحسان میں دقیق اور باریک بات جو علت بنتی ھے , اسکے اشتراک کی صورت میں ایک حکم دوسرے پر ثابت کرتے ھیں -

استحسان کی مخالفت اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کیوجہ سے ھے

فقہائے احناف نے بالخصوص اصول استحسان سے بہت کام لیا ھے اور اس کے ذریعہ فقہ کی بڑی مفید خدمت انجام دی ھے ' جس سے انکی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی کا پورا ثبوت ملتا ھے ' حنابلہ نے بھی اس اصول کے ذریعہ مسائل کا استیباط کیا ھے - امام مالک رح نے اصول استحسان کو تھوڑے سے فرق کے ساتھ استعمال کیا ھے - مثلاً قیاس کے مقابل جب عرف غالب آ جائے یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے - یا قیاس پر عمل کرنے سے نقصان ھوتا ھو ' اور مشقت اور دشواری پیش آتی ھو تو ان سب صورتوں میں امام مالک کے نزدیک قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل ھوگا - البتہ امام شافعی کیجانب یہ بات منسوب ھے کہ انہوں نے اس اصول پر سخت نکیر کی ھے اور یہاں تک فرمایا ھے کہ[1]

من استحسن فقد شرع ای وضع شرعا جدیدا[1]	جس نے استحسان سے کام لیا اس نے نئی شریعت بنائی '

ایک طرف امام شافعی رح کے یہ الفاظ ھیں - مگر دوسری طرف اوپر ذکر کیے ھوئے استحسان کے مفہوم سے مسائل کا استنباط

: ۔ منہاج الاصول برحاشیدالتقریر والتضیر ۲ ۱۷۲ ایضاً ص ۱۳۷

بھی ان کے یہاں پایا جاتا ہے ' دراصل پیچیدگی اور دشواری کو دور کرنا نیز ضرورت و مصلحت کے تقاضہ سے کام لینا وغیرہ ایسی ناگزیز صورتیں ہیں جن سے کوئی شخص انکار کر ہی نہیں سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر عملی زندگی وہ نباہ سکتا ہے ' پھر اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ امام شافعیؒ نے ایسا کیوں فرمایا ؟ ممکن ہے لفظ استحسان چونکہ انسانی میلان اور خواہش کے دخل پر دلالت کرتا ہے ۔ اس بنا پر بعض برگزیدہ ہستیوں نے اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو ۔ اس کے علاوہ اور کوئی معقول وجہ ان کی کتابوں میں بھی نہیں ملتی ہے ' غالباً اسی وجہ سے محقیقین شوافع نے کہا ہے کہ

ان الحق ما قاله ابن الحاجب واشار اليه الامدی انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه[1]

حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا ہے اور " آمدی " نے ان کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے '

حضرت شاہ ولی اللہ کے مخالفت کی وجہ

تعجب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف فی‌الدین میں شمار کیا ہے ' اور اسی باب میں اس کا بیان بھی کیا ہے ' غالباً استحسان کے آزادانہ استعمال اور اس کے مقررہ اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں اس کو تحریف فی‌الدین کے زمرہ میں شمار کیا ہے ۔ جیسا کہ شاہ صاحب کی

---

۱ ۔ منہاج الاصول برحاشیہ التقریر والتحبیر ص ۱۷۲

مندرجه ذیل عبارت اور اس کی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پ
دلالت کرتی ہے ۔

فيختلس بعض ما ذكرنا من اسرار التشريع نيشرع للناس حسب ما عقل من المصلحة[1] ۔	هم نے تشریع کے جو اسرا بیان کیے هیں ان میں سے بعض کو لے لیا جائے ' پھ عقل کی سمجھی هوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئ احکام مقرر کئے جائیں ۔

ورنه ملی و ملکی مصالح کے پیش نظر '' استحسان '' کے
بغیر چاره نہیں ہے ۔ جس سے کسی بھی صاحب بصیرت کو انکا
نہیں هوسکتا ۔

(٦) استصلاح یا مصالح مرسله

استصلاح کی تعریف

فقه اسلامی کا چھٹا ماخذ استصلاح یا مصالح مرسله ہے ۔

فقہاء کی اصلاح میں ''صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیا
بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسل
ہے ۔

تعریف یه ہے ۔

بناء الاحكام الفقهيه على المقتضى المصالح المرسلة	مصالح مرسله کے اقتضاء پ احکام و مسائل کی بنیاد قائ کرنا

---

۱ ۔ حجة لله البالغه ج ۱ ص ۱۲۰

مندرجه ذیل تصریحات سے مزید وضاحت هوتی هے ۔

والمصالح المرسلة وهي التي لا يشهد لها اصل بالاعتبار فى الشرع ولا بالالغاء و ان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول[1]

مصالح مرسله وه هیں جن کے اعتبار کیلئے شریعت کی کوئی اصل شهادت نه دے اورلغونه کرنے کی کوئی شرعی شہادت هو اگرچه وه (بحیثیت عمومی) مصالح کے طریقوں پر هوں اور عقل انهیں قبول کرتی هو ۔

دوسری یه هے ۔

المصالح المرسلة وهي التي لم يشهد لها اصل شرعي من نص او اجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء[2]

مصالح مرسله وه هیں جنکی شرعی کوئی اصل (نص اور اجماع) شهادت نه دے نه لغو قرار دے اور نه اعتبار کرے

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط کرنا جس طرح '' استحسان '' میں گذر چکا هے اس سے زیاده وسیع پیمانه پر استصلاح میں هوتا ہے وه خاص هے اور عمومیت کے لحاظ سے یه عام هے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام هے که اسمیں قیاس خفی کا زاویۂ نگاه موجود هے اور استصلاح خاص هے که اسمیں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویۂ نگاه کار فرماء هوتا هے ۔

مرسله مصالح کی شرطیں

فقهاء نے مصالح مرسله سےکام لینے کی درج ذیل شرطیں مقرر کی هیں ۔

---

١ - الموافقات ١ ح ٣٩

٢ - ماهاج الاصول

(۱) یه مصالح آن مصالح کے مشابه هوں جنکا شارع نے اعتبار کیا ہے[1] یعنی کلیات خمسه کی ضروریات میں سے کسی کی ضرورت سے ان کی مشابهت هو -

(۲) قطعیه هوں - که ان مصالح کے حصول کا یقین هو -

(۳) کلیه هوں یعنی ملک و ملت کے عمومی فائدہ اور مصلحت سے ان کا تعلق هو ۔ اصل یه ہے که جن مصالح کا حصول مقصود اور نصرت کا دفعیه منظور هو وہ بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نه هوں اگرچه کہیں ان کا ذکر نه موجود هو ۔ جیسا که اسکی تائید ذیل کی عبارت سے هوتی ہے -

كل اصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع وماخوذاً معناه من ادلته فهو صحيح يبنى عليه و يرجع اليه[1]	جس اصل شرعی کی شهادت کسی متعین نص سے نه ملے لیکن وہ شرعی تصرفات کے مناسب هو اور اسکے معنی شرعی دلائل سے ماخوذ هوں تو وہ اصل صحیح قرار پائے گی اور اس سے احکام کا استنباط جائز هوگا ۔

ایک مثال کے ذریعه وضاحت

مذکورہ '' مصالح '' کو درج ذیل مثال سے سمجھا جا سکتا ہے ۔ مثلاً اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم

---

۱ - الموافقات ۱ ص ۳۹

قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یه بات واضح ہوگئی که اگر ان مسلموں پر حمله نه کیا گیا تو دشمن کی پسپائی نا ممکن ہوگی اور وہ غالب آ جائیں گے ایسی حالت میں باوجود اسکے که مسلم کا ناحق قتل حرام ہے پھر بھی ان کو ته تیغ کرکے دشمن پر غلبه حاصل کرنا ضروری ہے اس صورت کا تعلق چونکه عمومی مصلحت اور دین و ملت کی حفاظت و بقاء سے ہے اسلئے قتل مسلم کو جائز قرار دیا گیا ہے - بعض فقہاء نے قرآن کریم کی جمع و تدوین علوم شرعیه کی تدوین اور دفاتر کی ترتیب وغیرہ کو اسی کے تحت بیان کیا ہے -

غرض ''مصالح مرسله'' سے نئے مسائل حل کرنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے لیکن ان مصالح کو سمجھنے اور پھر قاعدہ کے مطابق مسائل حل کرنے کیلئے علت کی پر پیچ وادیوں سے گذرے بغیر چارہ نہیں ہے - جسکی تفصیل بڑی حد تک پہلے گذر چکی ہے ذیل میں علت کے بیان کا وہ حصه ذکر کیا جاتا ہے جسکا تعلق '' مصالح '' مرسله کے سمجھنے سے ہے -

علت کے اس حصه کا بیان جسکا تعلق مصالح مرسله سے ہے

فقہاء کے نزدیک مناسب علت کی چار قسمیں ہیں (١) مؤثر (٢) ملائم (٣) غریب اور (٤) مرسل -

(١) مؤثر وہ علت ہے که نفس حکم میں اسکا اثر ثابت ہو یعنی عین حکم معلل به میں عین علت کے اثر کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے طواف کا اثر سور ہرہ (بلی کے جھوٹے) میں ہے -

---

٤ - حواله بالا

اس قسم میں کتاب و سنت یا اجماع سے بالراست علت کی تاثیر حکم میں ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ملائم - وہ علت ہے کہ منقولہ علتوں سے موافقت کی بناء پر علت بنا لی گئی ہو، اسکی چند صورتیں ہیں۔

(الف) عین علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے صغر کا اعتبار حکم نکاح کے جنس ولایت مال میں ثابت ہے۔

(ب) جنس علت کا اعتبار عین حکم میں ثابت ہو جیسے اغماء (بیہوشی) جنون کی جنس سے ہے اور سقوط نماز میں اسکا اعتبار ثابت ہے۔

(ج) جنس علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے عورت کے ایام عذر کے جنس سے مشقت سفر ہے چونکہ مسافر سے دو رکعت ساقط ہونے میں اسکا اعتبار تھا اور پوری نماز کا ساقط ہونا اسی کی جنس سے ہے لہذا اسمیں بھی اعتبار ہوگا۔

اس قسم میں علت حکم سے دور نہیں ہوتی ہے بلکہ قریب ہوتی ہے اور حکم کی اضافت اسکی طرف صحیح ہوتی ہے لیکن کتاب و سنت یا اجماع سے بالراست اعتبار ثابت نہیں ہوتا ہے چونکہ اسکے موافق دوسری علت پر کتاب و سنت یا اجماع میں حکم کا ترتب موجود ہوتا ہے اور شرع نے اسکا اعتبار کیا ہوتا ہے اسلئے اسکو ''ملائم'' (موافق) کہتے ہیں۔

(۳) غریب وہ علت ہے کہ ''ملائم'' کے مذکورہ تین طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نہ ہو بلکہ شارع سے صرف عین کا اعتبار عین

حکم میں موجود هو نه عین کا اعتبار حکم کے
جنس میں ثابت هو اور نه جنس کا اعتبار عین حکم
اور جنس حکم میں ثابت هو - غریب کی مثال قتل هے
(حرام فعل فاسد غرض سے) که یه علت هے قاتل کے
وراثت سے محروم هونے کی لیکن اسکا اور کسی حیثیت
سے اعتبار ثابت نہیں هے - چنانچه اسی بناء پر جس
عورت کو شوهر نے مرض موت میں زندگی سے نا امید
هونے کے وقت وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے
طلاق دی هے اور وہ عدت هی میں تھی که شوهر کا
انتقال هوگیا تو قاتل پر قیاس کر کے اس عورت کو
وراثت سے محروم نه قرار دیا جائیگا -

اس قسم میں عموماً عدم وصف عدم حکم کی علت بنتا هے
اور ایسی علت بعض فقہاء کے نزدیک جائز نہیں هے اس بناء پر
بعض فقہاء نے عین کے اعتبار کو معدوم قرار دے کر غریب کی
اس طرح تعریف کی هے -

غریب وہ هے که ملائم کے مذکورہ تین طریقوں میں کسی
طریقه کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نه هو اگرچه اصل کی شہادت
تاثیر کے بغیر موجود هو -

لیکن محققین فقہاء کے نزدیک اس تعریف کی ضرورت نہیں
هے کیونکه عدم وصف کے عدم حکم کی علت بننے کی کئی
مثالیں پہلے گذر چکی هیں -

(۴) زیر بحث "مرسل" وہ علت هے که تاثیر کے لحاظ
سے یا موافقت پر حکم کے ترتب کے لحاظ سے (جیسا
که مذکورہ قسموں میں هوتا هے) کسی طرح بھی

کتاب و سنت یا اجماع سے اسکا اعتبار ثابت نہ ہو اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو ۔ لغو قرار دینے کی مثال یہ ہے ۔

مثلاً رمضان کے روزہ کا کفارہ غلام آزاد کرنا اور دو ماہ لگاتار، روزہ رکھنا دونوں ہیں ظاہر ہے کہ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجرو تنبیہ زیادہ ہے اسکے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجرو تنبیہ) اس شخص کے بارہ میں لغو ہے جسمیں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے ۔ غرض '' مرسل '' میں وہ اوصاف (مصالح جو علت بنتے ہیں) ۔ داخل ہونگے جسکو شارع کی جانب سے لغو ٹھہرانا ثابت نہ ہوا اور نہ ہی ان کا اعتبار ثابت ہو ۔

امام مالک نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے

ائمۂ فن میں امام مالک رض نے مصالح مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور موقع و محل کے لحاظ سے بعض جگہ مذکورہ حدود ومقیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں کیا ہے ۔ اسی وجہ سے یہ اصول ان کی جانب منسوب ہے ورنہ نفس اسکی حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے ۔

امام مالک رحہ کے دلائل

استصلاح کے بارے میں امام مالک کے دلائل زیادہ زور دار ہیں مثلاوہ کہتے ہیں ۔

(۱) شارع نے جنس مصالح کا جنس احکام میں اعتبار کیا ہے

جیساکہ قیاس کے باب میں تفصیل گزر چکی ہے ۔
شارع کے اس اعتبار سے وسعت کا پتہ چلتا ہے ۔

(۲) نئے احوال و مسائل کے استباط میں صحابہرض کی مثال موجود ہے کہ وہ مطلقاً مصالح کا اعتبار کرتے تھے نہ زیادہ بحث و تمحیص میں وہ پڑتے تھے اور نہ ھی کسی دلالت کی تلاش انہیں ھوتی تھی مثلاً کتابت قرآن خلافت کے لئے طریقۂ انتخاب ۔ محکمہ جاتی تقسیم قید خانہ وغیرہ کی تعمیر جمعہ کے لئے نئی آذان (موجودہ پہلی آذان) کا تقرر اور وہ اوقاف جو مسجد نبوی کے مقابل تھے مسجد کی تنگی کے وقت ان کے احکام میں وسعت وغیرہ یہ ایسے امور ھیں کہ صحابہرض نے مطلق مصلحت کے پیش نظرانہیں انجام دیا تھا حالانکہ نہ کوئی مثال موجود تھی اور نہ کوئی نظیر اس طرح گویا مطلق مصلحت کے اعتبار پر اجماع ھو گیا ہے [1] ۔

دوسرے ائمہ کے دلائل

امام مالکرح کے اس اطلاق کو نہ تسلیم کرنے والے فقہاء نے ھر ایک کے جوابات دئےھیں جو ان کی کتابوں میں مذکور ھیں اور وہ بھی اپنی جگہ دور بینی اور انتہائی احتیاط پر دلالت کرتے ھیں مثلاً پہلی صورت میں مذکورہ دلیل کی بنا بر مطلق مصلحت کے اعتبار کو جائز قرار دیا جائے تو اسی پر اعتبار کرکے لغو قرار دینے کی صورت بھی ملحوظ ھونی چاھئے کیونکہ مصالح معتبرہ پر

---

۱ ۔ منہاج الاصول اورالتقریر والتجیرح ۳ ۲۸٦

جس طرح قیاس کرکے اعتبار کیا جا سکتا ھے اسی طرح لغو بھی کیا جا سکتا ھے (جس طرح دوسرے لغو قرار دیتے ھیں) ظاھر ھے کہ ایک ھی شی میں دونوں پہلو کا ملحوظ ھونا محال ھے رہ گیا صحابہ کا معاملہ تو وہ اسرار شریعت سے واقف اور رموز احکام سے ماھر تھے ممکن ھے انھوں نے نوع اور جنس قریب وغیرہ میں شارع کے اعتبا کو سمجھ لیا ھو اور مصلحت کو اسی میں داخل قرار دے کر احکام کا استباط کیا ھو ۔

بہر حال ضرورت اور مصلحت کے مجبور کرنے کی صورت میں وسعت اور فراخی سے انکار نہیں کیا جا سکتا ھے نہ ماننے والے فقہاء بھی کسی نہ کسی طرح مصلحت کا حصول اور مضرت کا دفعیہ کریں گے مطلق مصلحت کو وہ تسلیم کریں یا نہ کریں ۔

فقہا کے ۰۰۰ کام نکالنے کی تدبیریں

امام مالک کی اس وسعت پر بعض فقہاء نے سخت نکیر کی ھے جیسا کہ امام غزالیرض نے استحسان اور استصلاح دونوں کو موھوم دلائل سے تعبیر کیا ھے لیکن مصلحت و ضرورت کے آگے سب سپر ڈالنے پر مجبور ھیں او. کسی نہ کسی تاویل کے ذریعہ مقررہ قاعدہ کے تحت لا کر اسلامی کاز کو آگے بڑھایا ھے جس طرح امام ابو حنیفہ رح کا استحسان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ھے اسی طرح امام مالکرح کا استصلاح بھی مندرجہ ذیل طریقہ پر قیاس ھی کا ایک قسم بنایا جا سکتا ھے مثلاً قیاس کی دو قسمیں کی جائیں (۱) قیاس خاص اور (۲) قیاس عام

(۱) قیاس خاص ۔ علت کو مدار بنا کر پیش آمدہ مسائل کا حکم ثابت کرنا ۔

---

۲ ۔ منہاج الاصول برحاسیہ التقریر والتجبیر ۳ ص ۱۳۹

(۲) قیاس عام ـ مطلق مصلحت کو شارع کی مقرر کردہ مصلحتوں پر قیاس کرکے صرف مصلحت کو مدار بنا کرحکم ثابت کرنا قیاس کی ایک تقسیم امام شافعی رح نے بھی دلیل کی قوت کے اعتبار سے کی ہے ـ

(۱) قیاس جلی ـ جس میں فرق کرنے والے وصف کا لغو ہونا معلوم ہو مثلاً کسی حکم کی تخصیص مرد کے ساتھ ہو تو اسمیں یہ بات ظاہر ہو کہ حکم میں مقصور تخصیص نہیں ہے بلکہ عورت اور مرد سب برابر ہیں ـ

قیاس حقی ـ جسمیں فرق کرنے والے وصف کا لغو ہونا معلوم نہ ہو ـ

امام احمد رح نے ضرورت و مصلحت کے وقت حتی الامکان استحسان سے کام نکالنے کی کوشش کی ہے اور پھر استصلاح کے ذریعہ کام چلایا ہے بلکہ بعض تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدرح نے امام مالک ح سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے حتی کہ انہوں نے مصالح مرسلہ کو کتاب و سنت اور اجماع کے عام حکم کو موقع و محل کے لحاظ سے تخصیص کرنے والا قرار دیا ہے ـ غرض جن حضرات نے استصلاح و استحسان کو ماخذ نہیں تسلیم کیا ہے وہ پیش آمدہ مسائل کا استنباط قیاس کے ماتحت کرتے ہیں اس میں کچھ تنگی ضرور ہوتی ہے ـ لیکن کام نہیں رکتا ہے ـ

مصالح مرسلہ سے کام لینے کے محل

مصالح مرسلہ سے کام لینے کی زیادہ ضرورت اس شعبہ میں ہوتی ہے جسکا تعلق عمومی حیثیت سے معاشرہ کی فلاح و بہبود

سے ھے مثلاً جدید تقاضه کے مطابق قوانین بنانا موقع و محل کے لحاظ سے انکے نفاد کیلئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا اور سزائیں مقرر کرنا وغیرہ کبھی مصالح مرسله کے پیش نظر ایسا حکم دینے کی بھی گنجائش ھوتی ھے جو کتاب و سنت کے عام حکم کے خلاف ھو مثلاً مذکورہ مثال کفر و اسلام کی جنگ میں ملت کی حفاظت و بقاء کی خاطر خون مسلم ارزان بنا دیا گیا تھا کہ اسکے بغیر دشمن کی پسپائی اور اسپر غلبه پانا ناممکن تھا ۔

(۷) استدلال

فقه اسلامی کا ساتواں ماخذ استدلال ھے ۔ بہت سی صورتوں میں یه استصلاح سے بھی وسیع مانا جاتا ھے ۔ لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی طریقے کے ساتھ مخصوص نہیں ھے بلکه اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ھیں جن سے فقہاء نے کام لیا ھے ۔ اور براہ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں سے متعلق وہ نہیں ھیں ۔ فقہاء نے استدلال کی درج ذیل چند صورتیں بیان کی ھیں ۔

(۱) نفعمند اشیاء میں اصل اباحت اور مضر اشیاء مین اصل حرمت ھے ۔

(۱) نفع دینے والی حیزوں میں اصل اباحت ھے اور نقصان دینے والی چیزوں میں اصل حرمت ھے ۔

ثبوت میں قرآن حکیم کی چند آیتیں پیش کی جاتی ہیں مثلاً

ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ۲/۲۸

الله ھی کی کارفرمائی ہے کہ اس نے زمین کی ساری چیزین تمہارے لئے پیدا کیں

قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده والطیبت من الرزق ۷/۳۱

اے رسول ان لوگوں سے کہئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کیلئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں ؟

ھم یحل الطیبات و یحرم علیھم الخبائث ۷/۱۵۷

(وہ رسول) پسندیدہ چیزیں حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام ٹھہراتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ اس اصول سے وہیں کام لیا جائے گا جہاں قرآن و سنت اور اجماع فیصلہ سے خاموش ہوں

(۲) التلازم بین الحکیمین ۔

(۲) کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے حکم سے متعلق کرنا فقہاء کی اصطلاح میں اس طریق استدلال کو التلازم بین الحکمین من غیر تعیین علة'' کہتے ہیں ۔ اس کی چار شکلیں ہیں ۔

(الف) یہ تعلق دو مثبت (جملہ قضیہ میں ہو اس طرح کہ ان دونوں میں مساورت کی نسبت ہو اور ایک دوسرے کے

واسطے لازم ہوں مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دینے کا مجاز ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(ب) یہ تعلق دو منفی قضیہ میں ہو جیسے تیمم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہو گا کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔

(ج) پہلا مثبت اور دوسرا منفی قضیہ میں ہو مثلاً طریق استدلال یہ ہو کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی ہے۔

(د) پہلا منفی اور دوسرا مثبت قضیہ میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو جائز نہیں وہ ممنوع ہے امام مالکرحہ اور امام شافعیرحہ نے مذکورہ طریق استدلال سے کافی کام لیا ہے۔

(۳) استصحاب حال۔

(۳) پہلے کی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے گی جب تک اس کے خلاف کا ثبوت نہ مل جائے (حال پر محض اسلئے حکم دیا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا)۔ اور اس کے خلاف ثابت نہیں ہے فقہاء کی اصطلاح میں استصحاب حال اسی کا نام ہے تعریف یہ ہے۔

ماثبت فی الزمن الماضی فالاصل بقاءہ فی المستقبل[1] — گذشتہ جو بات ثابت ہو آئندہ اسی کو باقی سمجھ کر وہی حکم دینا۔

دوسری تعریف یہ ہے

حکم بقاء امر محقق لم یظن عدمہ[2] — ایسے امر قطعی کے بقاء کا حکم کہ جس کے عدم کا گمان نہ ہو۔

---

۱ - حصول المامول من علم الاصول ص ۹۶ ۲ - الاشباہ والنظائر ۵۰

مثلاً امام شافعیرح کہتے ہیں کہ جو شی غیر سبیلین سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ اس سے پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائیگا ۔

مذکور طریق استدلال ہر ایسے حکم میں ہی کام دے سکتا جو پہلے سے بذریعہ دلیل ثابت ہو اور اب اس کے زوال ہین شک ہو گیا ہو ۔ امام شافعی کے نزدیک یہ حجت موجبہ ہے اور امام ابو حنیفہرح کے نزدیک حجت دافعہ ہے ۔ یعنی موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے ۔ جدید حقوق کا ثبوت نہ ہو گا ۔ اختلاف کا اثر درج ذیل صورت میں ظاہر ہے ۔

ایک شخص غائب اور مفقودالخبر (کچھ پتہ نشان نہیں) ہے امام شافعیرح اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ ہو جائے چنانچہ اسی بنا پر اس کی جائداد ورثاء میں تقسیم کرنا جائز نہ ہوگا نیزاسکا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) مر جائے تو حصہ پانے سے محروم نہ کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہرح کہتے ہیں کہ جائداد تو اس کی تقسیم نہ ہو گی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ کی حد تک (حجت دافعہ) صحیح ہے جدید حقوق کے اثبات کے لئے (حجت بوجیہ) صحیح نہیں ہے ۔

(۴) استدلال کے دوسرے طریقے ۔

(۳) تتبع اور تلاش کے بعد بطریق استقراء حکم ثابت کرنا اس کی دو قسمیں ہیں ۔

(۱) استقراء تام - کسی ماهیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بناء پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں ثابت ہے ۔

(۲) استقراء ناقص کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بناء پر کہ اسکے بعض جزئیات میں حکم ثابت ہے مثلاً امام شافعی رح کہتے ہیں کہ وتر واجب نہیں ہے کیونکہ وتر سواری پر ادا ہوسکتی ہے اور ہر وہ نماز جو سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہوگی

امام شافعی اس استدلال کے جواز میں حدیث پیش کرتے ہیں ۔

نحن نحکم لظاھر | ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں
اس کو بعض احناف نے بھی
تسلیم کیا ہے ۔

(۵) مختلف اقوال میں کمتر کے بارے میں جو قول ہو وہ قبول کرنا ۔

یہ ایسی صورت میں مقبول ہوگا جبکہ اقل (کمتر) اکثر کا جز اور ہو اسکے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ مثلاً کتابی (اہل کتاب) کی دیت (خونبہا) کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہاء کا قول ہے کہ مسلم کی دیت کا ثلث (تہائی) واجب ہے امام مالک رح کے نزدیک نصف ہے اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ مسلم کی دیت کے برابر اسکی بھی دیت ہے ۔ ان اقوال کو جمع کرنے کے بعد امام شافعی رح ثلث دیت کے قائل ہیں کیونکہ یہ اسکا جز ہے اور کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے ۔

---

۱ - حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو منہاج الاصول الکتاب الخامس و شرح مسلم الثبوت ص ۶۰۲

(٦) کسی علت (دلیل) کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال -

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ انتہائی تلاش کے بعد دلیل نہ ملنا اسکے نہ ہونے کا رحجان پیدا کرتا ہے اور یہ رحجان عدم حکم کا رحجان پیدا کرتا ہے - کیونکہ عدم دلیل عدم حکم کو مستلزم ہے ایسی صورت میں حکم دینا غلبہ ظن کی خلاف ورزی ہے حالانکہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا واجب ہے [1] جمہور فقہاء کے نزدیک یہ طریق استدلال حجت نہیں ہے -

(٧) ایسی علت سے استدلال جو اگرچہ مستقل نہ ہو لیکن کسی وصف فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے مثلاً امام شافعی رح مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقص وضو بتاتے ہیں اور اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جبکہ انسان '' ضرورت '' سے فراغت کر رہا ہو - امام ابو حنیفہ رح اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں چنانچہ انکے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے -

(٨) تعارض اشباہ سے استدلال کا طریقہ یہ ہے -

ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے - مثلاً ہاتھ میں کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے امام زفررح کہتے ہیں کہ بعض غایتیں مغا (جسکی غایت بیان کی گئی ہو) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرءت‌الکتاب من اولہ الی آخرہ (اول سے آخر

تک میں نے کتاب پڑھی) ظاهر هے که آخری حصه بهی پڑھنے میں داخل هے ۔

اور بعض غایتیں مغیا (جسکی غائت بیان کی گئی هے) میں نہیں داخل هیں جیسے

ثـم اتـمـوالـصـیـام الی الـلـیل روزه رات تک پورا کرو

یہاں رات روزه کی حد میں داخل نہیں هے ۔ ان دو صورتوں کی موجودگی میں وایدیکم الی المرافق (اپنے هاتھ کہنیوں تک دهوؤ) میں شبه هو گیا که کہنوں کو دهونے میں شامل کیا جائے یا نہیں اور شبه سے چونکه کوئی بات ثابت نہیں هوتی هے اس بناء کہنیاں دهونے میں شامل نه هونگی امام ابو حنفیه‌رح اس استدلال کو نہیں مانتے هیں انکے نزدیک کہنیاں دهونا ضروری هے اسکے بغیر وضو نه هوگا کیونکه یه ایک ایسا عمل هے که اسپر کوئی دلیل نہیں هے ۔

(۹) ایسی علت سے استدلال جسکے علت هونے میں اختلاف هو ۔

مثلاً امام شافعی‌رح کہتے هیں که کتابت حالة (جسمیں غلام کو بدل کتابت فوراً دینا پڑے) ناجائز هے کیونکه اس غلام کو کفاره میں آزاد کرنا جائز هے ۔ یه صورت ایسی هی بنجائیگی جیسے (شراب) پر کتابت نا جائز هے اسی بناء پر کفاره میں اسکو آزاد کیا جا سکتا هے لیکن امام ابو حنفیه‌رح کہتے هیں که شراب پر کتابت شراب کی وجه سے ناجائز هے پھر مکایب بنانا ۔ کفاره میں آزاد کرنے کیلئے کوئی رکاوٹ یہی نہیں هے خواه بدل کتابت فوراً دینا طے هوا هو یا بعد میں دینا پڑے[1] ۔

---

۱ - نورالانوار بحث قیاس

(۱۰) تعدیل کا طریقہ ۔

مالکی فقہ میں استدلال کا ایک اصول تعدیل ہے جسمیں حالات و زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال و زمانہ پر مبنی تھے ۔

قیاس کے مذکورہ متعلقہ مباحث کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ضمنی و اجمالی طور فقہاءکی دو اصطلاحین تعادل و ترجیح کی تشریح کر دی جائے تاکہ دلائل کے ٹکراؤ کی صورت مین وجہ نکالنا آسان ہو۔ تعادل و ترجیح۔ جب دو دلیلوں میں تعارض اور ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو اسطرح کہ ایک دلیل سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہو اور دوسری دلیل سے اسکے خلاف کا ثبوت ہوتا ہو تو لازمی طور سے تعارض کے رفع کرنے کی صورت پیدا کی جائے گی اور دلیل کی نوعیت و کیفیت میں غور کرکے اسکی مناسبت سے تصفیہ کی صورت نکالی جائے گی ۔

تعارض کی صورت میں ترجیح کے وجوہات

(۱) تعارض کی صورت مں دونوں دلیلیں جب برابر درجہ کی ہوں اور ایک کو دوسری پر کسی حیثیت سے برتری نہ حاصل ہو تو فقہاء کی اصطلاح میں ''تعاول کہتے ہیں ۔

(۲) دلیل کو مقررہ اصول و ضوابط پر پرکھنے سے برتری کی صورت نکل آتی ہے تو اُسے '' ترجیح '' کہتے ہیں ۔

قرآن حکیم میں اگر تعارض کی صورت کا شبہ ہونا ہو تو موقع و محل کی تعین اور تقدیم و تاخیر کی واقفیت سے بآسانی یہ شبہ رفع ہو سکتا ہے کیونکہ اسمیں تعارض کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے ۔ سنت کو روایت و درایت کے مقررہ اصول پر جانچنے سے بڑی حد تک اسکا تعارض دور کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح اجماعی فیصلوں میں بھی موقع و محل کی تعیین اور حالات و زمانہ کی تبدیلی سے واقفیت کے بعد یہ دشواری رفع ہو سکتی ہے ۔ دراصل تعارض کا محل قطعی دلائل نہیں ہیں بلکہ ظنی دلائل ہیں ۔ چنانچہ قیاسی دلیلوں کے ٹکراؤ کی صورت میں فقہاء نے درج ذیل اصول مقرر کئے ہیں ۔

(۱) قوت اثر دونوں دلیلوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر ۔ کے لحاظ سے کونسی دلیل قوی ہے ۔ جو قوی ہوگی اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس اور استحسان میں تعارض ہو تو استحسان کو ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ۔

(۲) قوت ثبات ۔ جو وصف دلیل (علت) بن رہا ہے حکم پر اس کے ثبوت اور لزوم کی قوت کو دیکھا جائے گا جیسے رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے معین کرنیکا مسئلہ ہے چونکہ اللہ کی جانب سے اسکا محل متعین ہے اس بناء پرنیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے یہ وصف زیادہ ثابت ہے بہ نسبت فرضیت کے کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً امانت ۔ غصب کا مال بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے) امام شافعیرح کے نزدیک تعین نیت

ہے ضروری کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضاء پر قیاس کرتے ہیں کہ جسطرح قضاء میں تعین ضروری ہے اسی طرح اداء میں بھی ہوگی ۔

(۳) کثرۃ اصول ۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ ہو اور دوسرے قیاس کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً سر کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ) مسنون نہیں ہے کیونکہ اسکے اصل (مقیس علیہ) موزہ پر مسح۔ جبیرہ (وہ لکڑی جو ٹوٹی ہڈی پر باندھی جاتی ہے) پر مسح اور تیمم ہیں ان میں کسی میں تثلیث نہیں ہے امام شافعی تثلیث کے قائل ہیں اور غسل (دھونے) پر قیاس کرتے ہیں کہ جسطرح اعضاء کے دھونے میں تثلیث ہے ۔ مسح میں بھی ہے ۔

(۴) عدم عدم کے وقت ۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور علت نہ پائی جائی تو حکم بھی نہ پایا جائے اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی ۔ جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے ۔ عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے ۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں ہے کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا ہے وہاں تکرار مسنون ہے (چہرہ وغیرہ) امام شافعی رح کہتے ہیں کہ تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے لیکن اسکو اسطرح

نہیں کہ سہکتے ھیں کہ جو رکن نہ ھو اسکا تکرار مسنون نہیں ھے اسلئے کہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ھیں باوجود اسکے تکرار مسنون ھے۔

(۵) ترجیح بالذات ۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب ھو تعارض تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ھوگی۔ اسکی صورت یہ ھے کہ کسی نے بکری چھین لی اور اسکو پکا لیا تو مالک کا حق بکری سے ختم ھو ذبح کرکے جائیگا اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑیگا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ھے مناسب ھے کہ مالک اسکو لے لے اور نقصان غاصب سے وصول کر لے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا وغیرہ غاصب کے فعل ھیں تو اس کا تقاضا ھے کہ بکری غاصب ھی کے پاس رھے اور وہ اسکی قیمت ادا کر دے دوسری جانب کو اس بناء پر ترجیح ھوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ھے اور ھر حیثیت سے وہ پکی ھوئی موجود ھے اس طرح غاصب کا فعل بمنزلۂ ذات کے ھو گیا ھے بخلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ھے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدلگیا منافع بدلگئے اس بناء پر گویا اسکی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلۂ وصف بنگئی امام شافعی اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے ھیں اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ھر صورت میں قائم بتاتے ھیں ۔

(۶) ترجیح غلبہ اشباہ کے ساتھ ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ھیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی

ایک وجه هے تو احکام میں کئی وجه والی مشابہت کو ترجیح حاصل هوگی ۔ مثلاً بھائی هے اسکو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت هے که جس طرح وه دونوں محرم هیں یه بھی هے لیکن چچا کے بیٹے کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت هے (۱) زکوۃ جس طرح چچا کے بیٹے کو دینا جائز هے بھائی کو بھی دینا جائز هے (۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح اسکے چچیرے بھائی سے جائز هے حقیقی بھائی سے بھی جائز هے (۳) شہادت چچیرے بھائی کیلئے مقبول هے اسی طرح حقیقی بھائی کیلئے مقبول هے ۔

ان وجوهات کی بناء پر امام شافعیرح کے نزدیک بھائی کو چچیرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا زیادہ بہتر اور مناسب هے چنانچه جب ایک بھائی اپنے بھائی کا (غلامی کی صورت میں) مالک بنا تو اسکو آزاد نه هونا چاهئے جس طرح چچیرا بھائی اگر مالک هو تو آزادی کا حکم نه دیا جائے گا اس صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح دی جاتی تو اسکی آزادی کا حکم دیا جاتا کیونکه یه دونوں جب مالک هوتے هیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا هے ۔

امام ابو حنفیه اس وجه ترجیح کو نهیں تسلیم کرتے هیں بلکه اس کا شمار وه ترجیحات فاسده میں کرتے هیں ۔

(۷) ترجیح بالعموم ۔ جب کئی وصف علت بن سکتے هوں تو اس وصف کے علت بنانے کو ترجیح دی جائے گی جسمیں عمومیت زیاده پائی جاتی هو ۔ مثلاً

سودکی علت امام شافعیؒرح کے نزدیک طعم (کھانے کی چیز ہونا) ہے وہ کہتے ہیں کہ طعم زیادہ عام ہے تھوڑی بہت جتنی بھی چیز ہو یہ سب کو شامل ہے بخلاف قدر و جنس کے (یہ امام ابو حنیفہرح کے نزدیک سود کی علت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل کی مقدار ہو اس سے کم کو نہ شامل ہوگا ۔

(۸) ترجیح بقلۃالاوصاف ۔ کئی وصف علت بن سکنے کی صورت میں اس وصف کو علت بنائیں گے جسکے وصف کم ہوں اور اس بناء پر وہ آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے ۔ سود کی علت میں طعم یا ثمنیتہ کو اس بناء پر ترجیح حاصل ہوگی کہ وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور انضباط آسان ہے ۔ امام ابو حنیفہرح ان دونوں وجہ ترجیح کو نہیں مانتے ہیں‌اور ترجیحات فاسدہ میں شمار کرتے ہیں (۱) ۔

مسلک کے ثبوت کے چند طریقے

ذیل میں مسلک کے ثبوت کے چند طریقے ذکر کئے جاتے ہیں ۔ فقہاء اپنے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے یہ طریقے اختیار کرتے ہیں ۔

(۱) علت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت پیش کرتے ہیں اور اسکے ذریعہ تائید و تقویت حاصل کرتے ہیں ۔

---

۱ ۔ قورالانوار ۲٦۴ و کتاب التحقیق

(۲) کسی علت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اسکو نظیر میں پیش کرکے اس حکم کے ثبوت کو تقویت پہونچاتے ہیں اور علت کو بر محل قرار دیتے ہیں -

(۳) دوسری علت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کر کے علت اور حکم دونوں کی تائید حاصل کرتے ہیں -

(۴) حکم کو ثابت کرنے کیلئے ایک عات چھوڑ کر دوسری علت پیش کرتے ہیں اس صورت میں پہلی علت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا ہے -

بعض فقہاء چوتھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں -

اصول فقہ کی مروجہ کتابیں عموماً مناظرانہ انداز میں مرتب کیگئی ہیں اس بناء پر کہیں کہیں اصل حقیقت تک رسائی دشوار ہے اب زمانہ بدل چکا ہے پرانی شراب کیلئے نئے جام کی ضرورت ہے ترتیب بدل کر اس انداز سے مرتب کرنا چاہئیے کہ بدلے ہوئے رحجان اور تقاضا کو اپنے اندر سمو سکے نیز ذہنی و فکری ارتقاء کے موافق ہو -

(۸) ماقبل کہ شریعت

ما قبل کی شریعت بحثیت ماخذ

فقہ اسلامی کا آٹھواں ماخذ ما قبل کی شریعت ہے - اس سے مراد منزل من اللہ ہدایت کے تمام وہ راستے اور طریقے ہیں جو دوسری امتوں کے پاس موجود و محفوظ تھے ' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے اس پر عمل فرمایا تھا ' ظاہر ہے کہ

اس میں وهی باتیں داخل هوں گی جو الٰهی حکمت اور اس کے بنیادی اصول کے موافق تهیں اور جن باتوں میں انسانی اغراض و مفاد نے تصرفات کر دیئے تهے یا وه حالات و زمانه کے تقاضے کے مناسب نه ره گئی تهیں ' ان کے قبول کرنے کا کوئی سوال هی نهیں پیدا هوتا هے اور نه وه ماخذ بن سکتی هیں' در اصل بنیادی تعلیمات میں تمام شریعتوں کے اتفاق کے باوجود قومی مزاج اور حالات و تقاضا کی مناسبت سے ان کے راستے اور طریقوں میں اختلاف هوتا تها ' اس لئے هر بعد میں آنے والی شریعت اپنے ما سبق کی ان هی باتوں کے قبول کرنے پر مامور هوتی تهی ' جو بدلے هوئے حالات کا ساتھ دیکر الٰهی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیه) کو بروئے کار لانے میں مددگار ثابت هوتی تهیں :

قران حکیم سے اس کا ثبوت

انبیاء اور ان کی شریعتوں کے تذکره کے بعد رسول الله کو حکم دیا گیا هے '

اولئک الذین هدی الله فبهد لهم اقتده (الانعام)

یه هی وه لوگ هیں جنهیں الله نےهدایت کی هے ان کے هدیٰ کی آپ اتباع کیجئے ـ

هدیٰ کی تشریح فقهاء نے یه کی هے '

والهدی اسم للایمان والشرائع جمیعا لان الا هتداء یقع بالکل فیجب علیه اتباع شرعهم[1]ـ

هدیٰ ایمان (بنیادی اصول) اور شرائع (راسته اور طریقه) سب کو شامل هے کیونکه هدایت پانے کا تعلق سب سے هے اسائے

---

۱ ـ کتاب التحقیق ص ۲۰۱

۲ ـ التقریر والتجیر

ان (انبیاء) کی شریعت کا ابتاع واجب ھے ۔

دوسری آیت میں ھے :

شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا به ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه (شوری)

الله نے تمہارے لئے وھی '' الدین '' مقرر کیا ھے جسکی وصیت نوح ؑ کو کی گئی تھی اور جس پر چلنے کا حکم ابراھیم ؑ اور موسیٰ ؑ اور عیسیٰ ؑ کو دیا تھا (ان سب کی تعلیم یہی تھی) کہ '' الدین '' کو قائم رکھو اور اس میں الگ الگ نہ ھو '

ملت ابراھیمی کی اتباع کا حکم اس آیت میں ھے :

ثم اوحینا الیک ان اتبع ملة ابراھیم حنیفا

ھم نے آپ کو وحی بھیجی کہ آپ ملت ابراھیمی کی اتباع اور پیروی کیجئے

(النحل) اسی طرح قصاص حدود وغیرہ سے متعلق ما قبل کی شریعتوں کے بہت سے جزوی احکام قران حکیم میں موجود ھیں ۔

رسول اللہ کے طرز عمل سے شہادت

رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کے طرز عمل سے بھی اسکا ثبوت ملتا ھے ' مثلاً ایک روایت میں ھے کہ ''اگر کسی بات کے متعلق براہ راست وحی نہ آتی تو آپ اھل کتاب (یہودی و نصاری) کے طور طریقوں پر عمل کرنا پسند فرماتے تھے ''

مسند امام احمد بن جنبل میں ایک اور روایت ہے جس میں اهل کتاب هی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ زمانۂ جاهلیت کی هر اچھی باتوں پر عمل کا ثبوت ملتا ہے ۔

یعمل فی الاسلام بفضائل الجاهلیة [1]

اسلام میں زمانۂ جاهلیت کی اچھی باتوں پر عمل کیا جاتا تھا ۔

اسی بنا پر محدثین نے فریا ہے :

وان شرع من قبلنا یلزمنا ما لم ینقض الله بالانکار [2]

پہلی شریعتوں پر عمل کرنا ضروری ہے، جبتک وحی الٰہی کی طرف سے اس پر نکیر نہ کیجائے ۔

اخذ و استفادہ حالات و زمانہ کے تقاضے پر محدود تھا

یہ اخذ واستفادہ کن باتوں اور طریقوں میں تھا ، اس کی تصریح درج ذیل عبارت سے هوتی ہے ۔

فان مصالح العباد قد یتفق و قد تختلف فیجوزان یکون الشی مصلحة فی زمان النبی

بندوں کی مصلحتوں میں اگلے اور پچھلے زمانہ میں کبھی اتفاق هوتا ہے اور کبھی اختلاف هوتا ہے، ممکن ہے

---

۱ - مسند امام احمد بن جنبل ج ۳ از امام ابو حنیفہ کی تدوین ص ۲۶

۲ عینی ۳ کتاب التحقیق ص ۲۰۱

الاول دون الثانی و یجوز عکسه و یجوز ان یکون مصلحة فی زمان الاول و الثانی و یجوز ان یختلف الشرائع و یتفق

که پهلے نبی کے زمانه میں کوئی مصلحت هو جو دوسرے کے زمانه میں بدل گئی هو، اسی طرح هو سکتا هے که مصلحت نه بدلی هو، لیکن اس کے حاصل کرنے کے راستے اور طریقے بدل گئے هوں ۔

اس بنا پر یه استفاده حالات و زمانه کے تقاضے کی مناسبت پر موقوف تها ، اور انهیں باتوں میں تها جنکی حالات و مصالح اجازت دیتے تهے ۔ چونکه ما قبل کی شریعتوں سے استفاده رسول الله کے زمانه میں هوا تها اور آپ نے اس کی قانونی حیثیت تسلیم فرمائی تهی اسلئے اسکی حیثیت ''سنت'' کی قرار پائے گی اور یه ماخذ سنت هی میں داخل سمجها جائے گا ، رها یه امر که تدوین فقه کے زمانه میں فقهاء نے یهود و نصاریٰ وغیره کے فقه سے با قاعده استفاده کیا هو تو اس کا ثبوت ابتک فراهم نهیں هوسکا هے ۔

کیا اسلامی فقه دوسرے مذهبی قوانین سے ماخوذ هے ؟

البته بعض مماثلتیں اس قسم کی ضرور هیں جن سے شبه هوتا هے که ممکن هے فقهاء نے الهی حکمت اور بنیادی اصول کے ماتحت کهیں کهیں جزوی استفاده کیا هو لیکن اس قسم کی خفیف مماثلت یقین کے لئے کافی نهیں هے ، چنانچه اس سلسله میں

عموماً تین مذاہب کے فقہ سے اثر پذیری کا ذکر زیر بحث لایا جا سکتا ہے :

(۱) پارسی مذہب

(۲) عیسائی مذہب

(۳) یہودی مذہب

۱ ۔ پارسی فقہ اور اسلامی فقہ میں مماثلت و مشابہت اب تک نہیں ثابت ہو سکی ہے ۔ دو چار باتوں کا دونوں میں اشتراک (مثلاً نماز، مسواک وغیرہ) اثر و تاثر کی دلیل نہیں بن سکتا ہے ، بلکہ محققین کی رائے ہے کہ فقہ اسلامی کی تدوین کے زمانہ میں پارسیوں کے مذہبی قوانین کا نظم و ترتیب کے ساتھ وجود ہی نہ تھا ۔

۲ ۔ عیسائی مذہب میں دین و دنیا کی تفریق سے اس کی اور اسلام کی مغایرت ظاہر ہے ۔ پھر اس میں مذہبی احکام و قوانین نہایت تھوڑے اور محدود ہیں جو زندگی کے تمام گوشوں کیا معمولی حصوں پر بھی حاوی نہیں ہیں ، اور وہ بڑی حد تک پوپ کے وقتاً فوقتاً صادر کردہ احکام پر مبنی ہیں۔ قانون جبر و اکرہ وغیرہ (جن کے بارے میں بعض کا ہے) میں کسی درجہ کی مماثلت فقہ کی اثر پذیری کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے ۔ ہاں اس بات کا کافی ثبوت موجود ہے کہ کلیسائی قانون کو خود اسلامی فقہ نے ملک شام وغیرہ (جہاں عیسائیوں کی حکومت تھی) میں متاثر کیا ہے ۔

۳ - یہودی مذہب کے احکام سے فقہ کی مماثلت ضرور بیان کی جاتی ہے ' مثلاً تالمود (یہودی فقہ) میں عیسائی مذہب کی طرح عبادات اور قانون میں تفریق نہیں ہے بلکہ مذہبی قوانین دونوں کو شامل ہیں اور وحی الہی ان کا ماخذ ہے' نیز اسلامی فقہ کی طرح موشگافو کا رجحان بھی اس میں پایا جاتا ہے اور مسائل کے استنباط میں اجتہاد کو دخیل مانا جاتا ہے ' ان کے علاوہ بعض اور جزئی تشریحات میں مشابہت بیان کی جاتی ہے ' مثلاً تالمود[1] کے چند احکام جو فقہ سے مناسبت رکھتے ہیں ' یہ ہیں :

۱ - اگر کوئی شخص راستہ چلتے روٹی وغیرہ غذا کے ٹکڑوں پر سے گذرے تو انہیں ایک طرف ہٹا دے اور روندنے سے بچائے (ج ۲ ص ۱۶۰)

۲ - یوم کفارہ کا روزہ رکھنے پر بچوں کو مجبور نہ کیا جائے ' بلکہ مقررہ عمر سے دو ایک سال قبل سے اس کا عادی بنایا جائے (ج ۵ ص ۲۵۰)

---

۱ - تالمود سے مراد مثنا اور اس کی شرح گمارہ کا مجموعہ ہے - توریت یا حضرت موسیٰ کی تعلیم کا وہ روایاتی مفہوم جو دوسری صدی کے آخر میں یہودیوں میں پایا جاتا تھا ' اسکے مجموعہ کو مثنا کہتے ہیں اس کے چھ باب ہیں (۱) سرائیم - نماز و عبادت اور زراعت و مال گذاری (زکواۃ) (۲) معیدہ یوم سبت (ہفتہ کا دن) ایام عید روزہ کے احکام (نشیم قانون ازدواج (۴) تسکین قانون دیوانی و فوجداری (۵) قدسیم - قربانی اور کھانے پینے کے احکام (۶) طہوارات پاکی و ناپاکی کے احکام

اس تالیف کے دو ایڈیشن ہیں (۱) تالمود یروشلم تقریباً چوتھی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے (۲) تالمود بابل جو اس سے زیادہ ضخیم ہے اور پانچویں و چھٹی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے

۳ - اسی طرح تالمود کے مختلف مقامات میں نیم آزاد اور غلام کا ذکر ملتا ہے -

۴ - تالمود (ج ۹ ص ۵۴) میں طلاق بالمعاوضه کا ذکر ہے -

۵ - لقطه (پڑی ہوئی چیز) کے متعلق احکام ج-۱ ص ۸۵ میں ہیں

۶ - قاضی اور گواہ بننے کی صلاحیت ان لوگوں سے سلب ہو جاتی ہے جو سود پر قرض دیتے ہیں ' نرد کھیلتے اور شرط کرکے کبوتروں کو اڑاتے ہیں (ج ۱ص ۵۵)

۷ - عورت کے حقوق اور نفقه کی تفصیل ج۸ص۰۸میں ہے[1]

تمام الہامی مذاہب اور شرائع میں جزوی مماثلت ضروری ہے

لیکن اس قسم کی تمام مشابہت سے اخذ و استفادہ کا ثبوت نہیں ہوتا ہے کیونکه ایسی باتوں کا ان تمام مذاہب میں پایا جانا ضرو ی ہے' جو ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں اور جن کا سرچشمه ایک ہے - یہودیت بھی ملت ابراہیمی کی شاخ ہے اور اسلام بھی' اس لئے ان دونوں میں اس قسم کی جزوی مماثلت کا ہونا یقینی ہے ' اس میں اخذ و استفادہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے -

وہ روایتیں جن سے اخذ و استفادہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور ان کا جواب

رہیں وہ روایتیں جن سے ما قبل کی شریعتوں سے اخذ و استفادہ کی ممانعت ثابت کی جاتی ہے' مثلاً یه واقعه که حضرت عمررض

---

۱ - شعب الایمان از مشکوۃ ص ۲۸

نے یہود کی کچھ باتیں نقل کرنی چاھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا :

امتھوکون انتم کما تھوکت الیھود والنصاریٰ لقد جئتکم بھا بیضاء نقیہ ولو کان موسیٰ حیاتاً وسعہ الا اتباعی [1]

کیا تم متحیر ھو (اپنے دین اور کتاب کے بارہ میں غیر مطمئن ھو) جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے متحیر ھو کر دوسری طرف رخ کرلیا ھے، میں تمہارے پاس صاف اور واضح شریعت لے کر آیا ھوں (جو ھر قسم کے شکوک و شبہات اور نقص سے خالی ھے) اگر موسیٰ علیہ‌السلام (صاحب شریعت) زندہ ھوتے تو ان کو بھی میری اتباع کے بغیر چارہ نہ تھا ۔

اس کا جواب حدیث کے الفاظ میں موجود ھے، در اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثر پذیری اور تاثیر کی مرعوبانہ ذھنیت پر پابندی لگانا چاھتے تھے، جو حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر حق و ناحق ھر بات میں اخذ و استفادہ کا سلسلہ شروع کر دیتی ھے، جیسے آجکل یورپ کی اندھی تقلید کیجاتی ھے، چنانچہ حضرت عمر کا یہود کی باتوں کے بارے میں " تعجباً "

---

۱ - حوالہ اور تفصیل کیلئے ملاحظہ ھو مضمون فقہ کی تشکیل و آغاز کا معمہ اصل فرانسیسی ترجمہ ڈاکٹر حمیداللہ معارف بابت مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء

(وہ ہمیں اچھی معلوم ہوتی ہیں) کہنا ' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے جواب میں لقد جئتکم بہا بیضاء نقیۃ ارشاد فرمانا خود اس کا ثبوت ہے جب حضرت عمر رضؓ جیسے غیور اور جلیل القدر انسان کو (جو یہود کو خاطر میں بھی نہ لاتے تھے) یہودکی بعض باتیں پسند آگئی تھیں تو دوسروں کیلئے اندھی تقلید اور مرعوبانہ اثر پذیری میں رکاوٹ ہی کیا باقی تھی' اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے سختی سے روک دیا تھا کہ دروازہ کھلنے کے بعد پھر بند ہونا مشکل ہے ۔

یا یہ روایات کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس توریت کا نسخہ لائے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا ۔ وہ پڑھتے جاتے تھے اور رسول اللہ کا چہرہ مبارک متغیر ہوتا جاتا تھا ' جب حضرت عمر رضؓ کی نگاہ رسول اللہ کے چہرہ پر پڑی تو فرمایا :

اعوذ باللہ من غضب اللہ وغضب رسولہ رضینا باللہ رباًوبالاسلام دینا وبمحمد نبیاً	میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں ' اللہ اور اس کے رسول کے غضب سے ۔ ہم اللہ کے رب ہونے پر اسلام کے دین ہونے پر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر راضی اور خوش ہیں ۔

اس کے بعد رسول اللہ صل اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

والذی نفس محمد بیدہ لوبدأ لکم موسیٰ فاتبعتموہ وترکتمونی لضللتم عن سواءالسبیل ولوکان	اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے اگر موسیٰ علیہ السلام نمودار ہوتے اور تم مجھے چھوڑ کر ان کی

حـيـاً ادرکـ نـبـوتی لاتـبـعـنـی[1] | اتباع کرتے تو بھی سیدھے راستہ سے گمراہ ہو جاتے اور اگر وہ زندہ ہوتے اور میری نبوت کا زمانہ پاتے تو وہ بھی میری اتباع کرتے ۔

اس روایت سے بظاہر اخذ و استفادہ کی عمومی ممانعت معلوم ہوتی ہے ' لیکن جن لوگوں کی نظر دوسری احادیث پر بھی ہے وہ اس کو پوری طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اس حدیث کا مقصد حالات و تقاضا کے بدلنے سے احکام میں جو تبدیلی ہوتی ہے اس کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے نہ کہ اخذ و استفادہ سے ممانعت ۔ ظاہر ہے حضرت موسیٰ علیہ‌السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں حالات و مزاج کا جو فرق تھا' اسکی بنا پر شریعت محمد یہ ھی واجب‌العمل تھی' اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ تھا ۔

(۹) تعامل

فقہ اسلامی کا نواں ماخذ تعامل ہے ۔

صحابہ کا تعامل حجت ہے

اس سے مراد رسول‌اللہ کے '' اصحاب '' کا عمل درآمد ہے ' فقہا نے تدوین قانون کے مرحلہ میں اس سے بہت استفادہ کیا ہے' اور اس کو '' سنت '' میں شمار کرکے بطور ماخذ استعمال کیا ہے ۔ سنت کے باب میں کسی قدر تفصیل گذر چکی ہے مزید وضاحت موقع کی مناسبت سے درج ذیل ہے ۔

---

۱ - دارمی از مشکوۃ ص ۲۹

دراصل یہ وہ حضارت ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی ' آپ کی فکری و عملی زندگی کو اپنی زندگی میں رچایا اور بسایا تھا ' جو کچھ جس طرح آپ سے سنا یا آپ کو کرتے دیکھا ' بعینہ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے ' اگر کہیں اشتباہ ہوگیا تو رسول اللہ سے پوچھ کر تشفی کر لی ۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے ' اور انکے بارے میں رسول اللہ ص کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود ہے ۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھکر مزاج شناس نبوت اور کون ہو سکتا ہے ؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیت نہیں دیجا سکتی اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو معیار تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زد نہیں پڑتی بلکہ یہ تو عین مقصد نبوت کے مطابق ہے' کیونکہ نبوت اس پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے ۔ یہ ظاہر ہے کہ '' نبی '' جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا ' البتہ اس کے ارشادات میں ایسے اصول کلیہ ضرور ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جا سکتا ہے ۔ چونکہ نبی کی تیار کردہ جماعت مزاج شناس نبوت ہوتی ہے اس لئے وھی بعد میں اس فرض کو انجام دینے کا حق رکھتی ہے اور اسکی انجام دھی قبولیت کے معیار پر ٹھیک اتر سکتی ہے ۔ اسلئے فقہاء نے تعامل صحابہ کو حجت تسلیم کیا ہے ۔

آیات و احادیث سے اس کا ثبوت

مندرجہ ذیل آیت سے صحابہ رض کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے:

وَالسَّابِقُوْنَ الاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ

مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے -

(۹ / ۱۰۰)

اس آیت میں " رضی‌اللہ عنہم و رضواعنہ " کا جملہ صحابہ کے "تعامل" کو ماخذ قرار دینے کے بارے میں نہایت اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے ' بالخصوص " رضواعنہ" جو الہی حکمت کے ساتھ ان کے تعامل کی ہم آہنگی پر دلالت کرتا ہے -

ان احادیث سے " تعامل " کے ماخذ ہونے پر روشنی پڑتی ہے -

ما من نبی بعثہ اللہ فی امۃ قبلی الا کان لہ فی امۃ حواریون و اصحاب یاخذون بسنتہ و یقتدون بامرہ (۱)

جس نبی کو بھی اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پہلے بھیجا سب کی امت میں اس کے مددگار اور اصحاب تھے جو نبی کی سنت کو حاصل کرتے اور اس کے حکم کی اقتدآء کرتے تھے -

دوسری حدیث میں ہے -

فعلیکم بسنتی و سنۃالخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا

تم لوگ میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو مضبوطی کے ساتھ اس پر جمے

۱ - مسلم از مشکوہ ص ۲٦

المھدیین تمسکوا مضبوطی کے ساتھ اس پر جمے
بھا و عضوا علیھا با رھو اور اس سے رھبری حاصل
لنواجذ (۱) کرو '

ایک اور روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور سند اور معیار صحابہ کا تعامل پیش کیا ھے وہ یہ ھے -

ما انا علیہ و اصحابی جس راستہ پر میں اور میرے
(۲) اصحاب ھیں وھی حق ھے -

حضرت عبداللہ بن مسعودرض نے ایک موقع پر فرمایا -

اولئک اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کانوا افضل ھذہ الامۃ ابرھا قلوبا واعمقھا علما واقلھا تکلفا اختارھم اللہ لصحبۃ نبیہ ولا قامۃ دینہ فاعرفوالھم فضلھم واتبعوھم علی اثرھم و تمسکوا بمااستطعتم من اخلاقھم و سیرھم فانھم کانو علی الھدیٰ المستقیم (۳)

یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ھیں جو دل کی نیکی ' علم کی گہرائی ' تکلف کی کمی میں اس امت کے افضل ترین لوگوں میں ھیں ' انہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کے قائم کرنے کیلئے منتخب فرمایا ھے - تم لوگ ان کے فضل کو پہچانو' ان کے نقش قدم کی پیروی کرو اور ان کے اخلاق اور ان کی سیرت کو جہانتک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو یہی لوگ ھدایت مستقیم پر ھیں -

صحابہ کی زندگی پر حضرت عبداللہ بن مسعودرض کے اس ھمہ گیر اور عمیق تبصرہ کے بعد اور کسی شہادت کی ضرورت نہیں

---

۱ - ابوداؤد و ترندی ۲ - ترمذی ۳ - رزین از مشکوۃ ص ۲۹

باقی رهتی هے ابرها قلوبا اعمقها علما اقلها تکلفا (زندگی میں سادگی ' دل کی پاکیزگی علم میں گہرائی) یه وہ اوصاف هیں که جن سے قوموں کی تاریخ بنتی هے -

تعامل کے بارے میں فقہا کا مسلک

تعامل کے بارے میں فقہا کا یه مسلک اصول فقه میں مذکور هے -

یجب اجماعا فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینهم (۱)	جو بات تمام صحابه میں عام طور پر شائع هو یا جس کو انہوں نے مان لیا هو اسکی اتباع واجب هے اور جس میں کچھ اختلاف هو اس میں واجب نہیں هے -

یه اس لئے که صحابه میں جو بات عمومی حیثیت سے بلانکیر پائی جائے گی اس کی حیثیت اجماع کی هوگی ' اور جب اجماع هر دور کا حجت هوتا هے تو صحابه کا اجماع بدرجۂ اولیٰ حجت هوگا -

فقہاء نے شیخین (حضرت ابوبکررض اور حضرت عمررض) کے کسی بات میں متفق هونے کو بھی اصولی حیثیت دی هے اور اس کا اتباع ضروری قرار دیا هے -

کل ما ثبت فیه اتفاق الشیخین یجب الاقتداء به (۲)	هر وہ بات جس میں شیخین کا اتفاق ثابت هو اسکی اقتداء واجب هے -

۱ - توضیح و تلویح ج ۲ ص ۱۷
۲ - ایضاً

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تدوین قانون میں اشخاص کے انتخاب میں کمیت کے مقابلہ میں کیفیت کا زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے ' یعنی اشخاص کو تولا جاتا ہے ' گنا نہیں جاتا ہے -

(۱۰) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں

فقہ اسلامی کا دسواں ماخذ ''مسلمہ شخصیتوں کی رائیں'' ہیں -

اس میں اقوال ' فتاویٰ ' ثالثی ' عدالتی فیصلہ ' سرکاری و غیر سرکاری ہدایتیں وغیرہ سب داخل ہیں ' مگر مرکزی حیثیت صحابہ کی رایوں کو حاصل ہوگی ' چنانچہ رسول اللہ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے :

اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم(۱)	میرے صحابی مثل ستاروں کے ہیں ' ان میں سے جس کی اقتدا کر لوگے ہدایت مل جائے گی -

فقہاء نے صحابہ کرام سے اخذ و استفادہ کے یہ دلائل بیان کئے ہیں -

صحابہ کی رایوں کے مستند ہونے پر دلائل

لان اکثر اقوالھم مسموع بحضرۃ الرسالۃ و ان اجتھد وا فرایھم اصوب لانھم شاھدوا موارد النصوص ولتقدمھم	ان کے اکثر اقوال زبان رسالت سے سنے ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو انکی رائے زیادہ صائب ہے کیونکہ انہوں

---

۱ - رزین

فی الدین و برکة صحبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و کونهم فی خیرالقرون (۱)

نے نصوص کے موقع و محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے ۔ دین میں انہیں تقدم حاصل ہے ' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے فیضیاب ہوئے ہیں ان کا زمانہ خیرالقرون کا زمانہ تھا ۔

لانهم شاهدوا احوال التنزیل و اسرار الشریعة(۲)

کیونکہ انہوں نے قرآن مجید کے نزول اور اسرار شریعت کا مشاہدہ کیا ہے ۔

و معرفة اسباب التنزیل(۳)

ان کو اسباب تنزیل کی معرفت حاصل ہے ۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر وہ اپنی رائے سے بھی کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق ہوتی ہے ۔

فقہا نے صحابہ سے اخذ و استنباط کے بارے میں ان کے علم و فضل ' تقوی و طہارت کے لحاظ سے ان کے درجے قائم کئے ہیں ' اور ان کے بارہ میں رسول اللہ ص کی شہادت اور قانونی امور میں انکی خصوصیت کا بھی لحاظ رکھا ہے (تفصیل اصول کی کتابوں میں موجود ہے) ۔

ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں نہیں ہوتے اس لئے سب صحابہ بھی یکساں نہیں تھے ' اس لئے قانونی امور میں ان صحابہ

---

۱ - توضیح و تلویح ج ۲
۲ - نورالانوار ص ۲۱۷
۳ - حسامی ص ۸۶

کی رائے زیادہ وزنی ہوگی ' جنکی طرف اس عبارت میں اشارہ ہے ۔

الذین افنو اعمارهم فی الصحبة وتخلقوا باخلاقة الشریفة کالخلفاء والازواج المطهرات والعبادلة و انس و حذیفة و من فی طبقهم (۱)

جن صحابہ نے رسول اللہ کی صحبت میں اپنی عمریں گذاری تھیں اور آپ کے پاکیزہ اخلاق کے رنگ میں رنگ گئے تھے ' جیسے خلفاء راشدین ' ازواج مطہرات ' عبادلہ (عبداللہ بن مسعودرض عبداللہ بن عمر عبداللہ بن زبیر ' عبداللہ بن عباس ' حضرت انس حضرت حذیفہ اور جو ان کے طبقہ میں ہیں ۔

صحابہ کے اقوال کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک ہے ۔

قول الصحابی فیما یمکن فیه الرای یلحق بالسنة لغیره (۲)

صحابی کا وہ قول جسمیں قیاس اور رائے کی گنجائش ہے غیر صحابی کے لئے سنت کے حکم میں ہوگا ۔

یعنی جن میں قیاس کو دخل نہیں ہے ' ان میں ان کی اتباع واجب ہے اور جن میں قیاس چل سکتا ہے تو بدلے ہوئے حالات کے مطابق ان میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے ۔ چونکہ

---

۱ - شرح مسلم ص ۴۴۱

۲ - ایضاً ص ۴۷۱

صحابہ کے اقوال میں اختلاف ہے ، اس بنا پر امام شافعی ان کی تقلید واجب نہیں کہتے ہیں (۱) -

اماموں کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کسی معاملہ میں عموم البلوی کی حالت نہ پائی جائے- اگر عام ابتلاء کی حالت ہو اور صحابہ کے اقوال اس کے خلاف ہوں تو ان کا قبول کرنا ضروری نہ ہوگا ، اس کی دلیل یہ ہے -

لا یقبل فیہ السنۃ فلا یقبل ہو مایقبل یشبہہ بہ (۲)

ایسی حالت میں سنت نہ قبول کیجائے گی لہذا جو چیز سنت کی مشابہت کی وجہ سے قبول کی گئی ہے ، وہ بدرجہ اولیٰ نہ مقبول ہوگی -

تابعین کے اقوال کے ساتھ فقہا کا طرز عمل

صحابہرض کے بعد تابعین کا درجہ ہے ، جس پر آیت قرآنی " الذین اتبعوھم باحسان" (جنھوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ صحابہ کا اتباع کیا) اور درج ذیل حدیث نبوی شاھد ہے -

خیر امتی قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم (۳)

میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے ، پھر وہ جو اسکے بعد ہے، پھر وہ جو اس کے بعد ہے -

اس بنا پر فقہاء نے تابعین کے اقوال و آراء سے بھی استفادہ کیا ہے ، اور جن تابعین کے فتاویٰ صحابہ کے زمانہ میں مشہور

---

۱ - نورالانوار وغیرہ

۲ - توضیح و تلویح ص ۱۷

۳ - بخاری و مسلم از مشکوۃ باب مناقب الصحابہ

ہوئے اور تسلیم کئے گئے ' جیسے قاضی شریح اور حضرت مسروق وغیرہ ' ان کو اخذ و استنباط میں مثل صحابی کے قرار دیا ھے ' لیکن صحابہ کے مقابلہ میں تابعین کے اقوال میں فقہا نے وسعت سے کام لیا ھے ' اور ان کے قول کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی ھے - نیز وقت و ضرورت کا لحاظ رکھکر ان کے بارہ میں نحن رجال وھم رجال (جیسے ھم ھیں ویسے وہ تھے) کہنے سے بھی دریغ نہیں کیا ھے -

یہ واضح رھے کہ (مسلمہ شخصیتوں کی رائیں) مذکورۂ بالا عنوان میں رائے کا مفہوم قیاس والی رائے سے وسیع تر ھے ' اس میں استحسان استصلاح وغیرہ کی صورتیں اور وقتی و ھنگامی رائیں وغیرہ سب داخل ھیں -

(۱۱) عرف و رواج

فقہ اسلامی کا گیارھواں ماخذ عرف و رواج ھے -

عرف و رواج کو فقہ کی نشوونما میں کافی دخل ھے

یہ نہایت قدیم ماخذ ھے اور تقریباً ھر دور میں پایا جاتا رھا ھے ' فقہ اسلامی کے نشو و نما میں اس کو بڑا دخل ھے - عرب اور غیر عرب کے بہت سے عرف و رواج جو الٰہی حکمت اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہ تھے اور قرآن و سنت کی تصریحات ان کے بارے میں خاموش تھیں ' ان کو صحابہ و تابعین نے اور ان کے بعد فقہا نے باقی رھنے دیا اور ترتیب و تدوین کے زمانہ میں وہ فقہ اسلامی کا جزو قرار پائے -

اسلام سے پہلے کی جتنی چیزیں زمانۂ اسلام میں باقی رہیں ' ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سب پہلے کی شریعتوں بالخصوص شریعت ابراھیمی سے ماخوذ اور مستنبط تھیں ' نہایت مشکل ھے ۔ یہ کیسے ھو سکتا ھے کہ عرب اور غیر عرب میں کسی اور طریقہ سے رائج معقول رواج کا وجود ھی نہ رھا ھو یا معاشرتی فلاح و بہبود سے متعلق کوئی عملدرآمد اور عرف پایا ھی نہ جاتا رھا ھو ' مثلاً دیت (خون کا معاوضہ) سو اونٹ رائج تھی ' جس کو عبدالمطلب (رسول اکرمؐ کے دادا) نے ایک کاھنہ عورت کی تجویز پر قبول کیا تھا (۱) ' وہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں بدستور رائج رھی اور فقہ میں اس باب کے پورے مسائل اسی پر مبنی ھیں ۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی عرب جاھلی کے اچھے رسم و رواج کو اسلامی شریعت کا تشریعی مادہ قرار دیا ھے ھی مادۃ تشریعہ(۲) ۔ ایک دوسرے موقع پر فرمایا ھے ۔

ونھی عن الرسوم الفاسدۃ و امر بالصالحۃ(۳)	رسول اللہؐ نے فاسد رسموں سے منع کیا اور اچھی رسموں کے قبول کرنے کا حکم دیا ۔

اصل یہ ھے کہ وہ تمام عرف و رواج جو الٰہی حکمت (منافع کا حصول اور حضرت کا دفعیہ) کے موافق تھے وہ سب قبول کئے گئے ' خواہ وہ عرب میں رائج رھے ھوں یا غیر عرب میں' ان کا تعلق ماقبل کی شریعتوں سے تھا یا نہ تھا۔

---

۱ ۔ امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۶
۲ ۔ حجۃاللہ البالغہ ص ۱۲۳
۳ ۔ ایضاً ص ۱۲۴

عرف و رواج کی تعریف

فقہاء نے عرف و رواج کی یہ تعریف کی ہے :

عادۃ جمہور قوم فی قول اوعمل

قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے ۔

عرف کا دوسرا نام تعامل اور عادت بھی ہے ۔

التعامل و ھو عادۃ الناس فی المعاملات من البیع والشراء وغیرھما

خرید و فروخت اور دوسرے معاملات میں لوگوں کی عادت کا نام ''تعامل'' ہے ۔

عرف و عادت سے ملتا جلتا ایک لفظ ''استعمال'' بھی ہے جسمیں لفظ اصلی معنی سے نقل ھو کر شرعا مجازی معنی میں مستعمل ہونے لگتا ہے اور اسی استعمال کو غلبہ حاصل ھو جاتا ہے ۔ فقہاء کی درج ذیل عبارت میں اسی کی طرف اشارہ ہے ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا'' لوگوں کا استعمال حجت ہے اسپر عمل کرنا واجب ہے ۔

عادت کی تعریف میں یہ منقول ہے :

العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ المقبولہ عند الطباع السلیمۃ(۲)

عادت اس کو کہتے ھیں کہ جو باتیں طبیعت سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ھیں انہیں بار بار کرنے سے انسان کے اندر وہ جگہ پکڑ لیں ۔

---

١ ۔ الاشباہ والنظائر ص ٦۴

ایک اور جگہ ہے :

الحادة الامورالمتکررة من غیر علاقة عقلیة

عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بغیر کسی عقلی تعلق کے بار بار کئے جاتے ہوں۔

بعض فقہاء نے عرف اور عادة دونوں کو ایک مفہوم میں لیا ہے جیسا کہ مذکورہ تصریحات سے واضح ہوتا ہے اور بعض نے دونوں میں عام اور خاص کا فرق بیان کیا ہے کہ عرف عام ہے اور عادت خاص ہے اس لحاظ سے ہر عرف عادت تو ہوگا لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں ہے۔

فقہاء کا قول عادت کے بارے میں یہ ہے :

العادة تجعل حکما اذالم یوجد التصریح بخلافه فاما عند وجودالتصریح بخلافه یسقط اعتباره۔ (۱)

اگر معاملہ میں اس کے خلاف تصریح نہ ہو تو ” عادت “ ہی کو حکم (فیصلہ کرنے والا) بنایا جائیگا اور اگر خلاف تصریح موجود ہو تو عادت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

قرآن و سنت سے ثبوت

قرآن حکیم میں اس کی بنیاد درج ذیل آیت بن سکتی ہے :

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ (۷/۱۹۹)

عفو و درگذر سے کام لیجئے عرف کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے نہ الجھئے۔

---

۱ - شرح سیر کبیر ج ۱ ص ۱۹۸

عرف میں مفسرین کے نزدیک تمام عقلی و رواجی اچھی باتیں داخل ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے اس لئے اس عموم میں مذکورہ اصطلاحی عرف بھی داخل سمجھا جائے گا، چنانچہ ذیل کی احادیث سے ایک حد تک اس کی تائید ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انتم اعلم بامور دنیاکم — تم لوگ اپنے دنیوی امور سے زیادہ واقف ہو۔

ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعودرض نے فرمایا:

ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن وما راٰہ المسلمون قبیحا فھو عنداللہ قبیح (۱) — جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے، اور جس کو وہ برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ عام اصول انہیں باتوں میں نافذ ہوگا جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہوں اور جو اس کے خلاف ہوں گی ان میں اس کو نہ مانا جائے گا۔

فقہا کے نزدیک عرف کا مقام

فقہاء نے عرف و رواج کو نہایت اونچا درجہ دیا ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں العادۃ محکمۃ عادت فیصلہ کن چیز ہے۔

۱۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین ص ۱۲۰

الثابت بالعرف کا لثابت بالنص (۱) الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی (۲)

جو چیز عرف سے ثابت ہے وہ نص سے ثابت کے مثل ہے ' جو عرف سے ثابت ہے وہ شریعت میں دلیل شرعی سے ثابت سمجھا جائے گا ۔

التعیین بالعرف کالتعیین بالنص (۳)

عرف کی تعیین کی حیثیت وہی ہے جو نص کی تعیین کی ہے ۔

فقہا نے بہت سے مسائل میں عرف و رواج ہی کو مدار بنا کرحکم جاری کیا ہے ' چنانچہ وہ کہتے ہیں :

ان یفتی علی عرف اہل زمانہ و ان خالف زمان المتقدمین (۴)

فتویٰ اہل زمانہ کے عرف کے مطابق دیا جائے خواہ وہ متقدمین کے زمانہ کے خلاف ہو ۔

عرف کے اعتبار کیلئے ضروری ہے کہ اس پر غالب اکثریت کا عمل ہو ۔ غلبہ کی صورت میں مفتی اور قاضی کو عرف کے خلاف فتویٰ دینا اور فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے ۔

انما تعتبر العادۃ اذا اطررت و غابت (۵)

جب عادت بڑھ جائے اور غالب آ جائے تو اس وقت اسکا اعتبار کیا جائے ۔

---

۱ ۔ شرح سیر کبیرج ۱ ص ۱۱۵
۲ ۔ مجموعہ رسائل عابدین ص ۱۱۵
۳ ۔ معارف
۴ ۔ ردالمختار
۵ ۔ الاشباہ والنظائر ص ۶۵

اطرار کے معنی فقہاء نے یہ بیان کئے ہیں۔

ان تکون العادۃ کلیۃ بمعنی انہا لا تتخلف (۱)

عادۃ نے ایسے کلیہ کی شکل اختیار کرلی ہو جسمیں تخلف نہ ہوتا ہو۔

اور غلبہ کے یہ معنی ہیں۔

ان تکون اکثر تیہ بمعنی انہا لا تتخلف (۲)

اکثر حالات و معاملات میں اسی کے مطابق عمل ہوتا ہو۔

عرف کی دو قسمیں

فقہا نے عرف کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) عرف خاص اور (۲) عرف عام۔ عرف خاص جو کسی خاص علاقہ یا پیشہ اور کاروباری طبقہ میں رائج ہو۔ عرف عام جو عمومی حیثیت سے رائج ہو، کسی خاص طبقہ و علاقہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔

عرف کے اعتبار کرنے کی تفصیل

مگر یہ عرف اسی صورت میں معتبر مانا جائے گا جب کہ :

(۱) عرف قرآن و سنت کے حکم کے خلاف نہ ہو کہ عرف پر عمل کی صورت میں قرآن و سنت کا ترک لازم آئے۔ اگر ایسی صورت ہو تو عرف پر عمل نہ کیا جائے گا، بلکہ قرآن و سنت ہی پر عمل ہوگا۔

البتہ جو صورت عرف و رواج ہی پر مبنی ہو تو عرف بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا، لیکن اس وقت بھی عرف کی یہ حیثیت نہ ہوگی کہ وہ قرآن و حدیث کے فیصلہ کو بدل دے بلکہ اس صورت میں یہ کہا جائیگا کہ سابق حکم عرف پر مبنی ہونے کیوجہ سے اتنی ہی مدت تک کے لئے تھا جبتک وہ عرف

---

۱ - العرف و العادہ فی رائی الفقہاء از معارف ۲ - حوالۂ بالا

باقی ہے ، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض چیزوں کو وزنی (وزن سے بیچنے والی چیزیں) شمار کر کے اسکا حکم بیان فرمایا تھا، مگر اب وہ کیلی (ناپ سے بیچی جانے والی چیزیں) بن گئی ھیں ، یا آپ نے کیلی ہونے کی وجہ سے ان کا حکم بیان فرمایا تھا ، اور اب وہ وزنی بن گئی ھیں تو ان چیزوں میں عرف کی وجہ سے حکم کی تبدیلی ضروری ہوگی ۔

(۲) عرف قرآن و سنت کے عام حکم کے خلاف نہ ھو ۔ اگر حکم کے کسی خاص جزو میں مخالفت ھوتی ھو تو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کو عرف کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیں گے ، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز کی خریدوفروخت کو ناجائز قرار دیا ھے ، جو بیچنے والے کے پاس موجود نہ ھو ، لیکن موچی سے جو معاھدہ جوتہ تیار کرنے کا کیا جاتا ھے اس میں جوتا موچی کے پاس موجود نہیں ھوتا ھے ، بلکہ بعد میں وہ تیار کر کے دیتا ھے ، فقہاء نے عرف کی بنا پر اس صورت کو جائز قرار دیا ھے ۔

(۳) عرف اگر قیاسی حکم کے خلاف ھو تو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا ، خواہ عرف خاص ھو یا عام (۱)

(۴) جو احکام محض عرف پر مبنی ھوں وہ عرف کے بدلنے سے بدل جائیں گے کیونکہ ان کی مدت عرف کی بقا تک ھی تھی ۔

اماموں کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ھے ۔ ایک زمانہ کا عرف کچھ تھا بعد میں وہ بدل گیا ، یا ایک

---

۱ ۔ ملاحظہ ھو مجموعہ رسائل عابدین ص ۱۱٦

جگہ کا عرف کچھ تھا اور دوسری جگہ کچھ ہے - ان صورتوں میں احکام کا اختلاف ناگزیر ہے ' ورنہ فقہ کو اسلام کی بنیادی پالیسی کے ساتھ ہم آہنگ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا -

عرف کے اعتبار کے لئے خالص دنیوی قانون کی مقرر کردہ شرطیں

عمومی حیثیت سے ہر عرف و رواج کو قانونی حیثیت دیدینا قطعاً جائز نہیں ہے ' ورنہ قرآن و سنت کے حدود و قیود کی کوئی حیثیت نہ باقی رہے گی- خالص دنیوی قانون نے بھی مطلقاً رسم و رواج کو ماخذ نہیں قراز دیا ہے ' بلکہ اس کے حدود و قیود اور شرائط مقرر کی ہیں - ان میں سے چند یہ ہیں :

(۱) معقولیت ' رسم و رواج کا معقول ہونا ضروری ہے ' اسی بنا پر قانونی مقولہ ہے کہ " رسم بد قابل منسوخی ہے " نیز رسم کو اقتداء مطلق حاصل نہیں ہے ' بلکہ یہ اقتداء انصاف اور رفاہ عام کے ساتھ مشروط ہے ' یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے حق میں انصاف ہوتا ہے ' اور عوام کو فائدہ پہنچتا ہے یا نہیں -

(۲) واجبی رائے ' رسم و رواج کو اپنے عقیدہ میں لوگ واجب اور ضروری سمجھتے ہوں ' اگر محض فعل اختیاری جیسی حیثیت ہوگی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا-

(۳) رسم‌ورواج کو قانون موضوعہ کے مطابق ہونا چاہئے ' یعنی پارلیمنٹ کے وضع کردہ قانون اور رسم میں موافقت ہونا ضروری ہے یا کم سے کم اس کے مخالف اور مغائر نہ ہونا چاہئے -

(۴) مدت مدید ' زمانہ دراز تک جاری رہنا ضروری ہے
پہلے تو یہ شرط تھی کہ رسم اتنی پرانی ہو کہ اس کے قائم ہونے کا زمانہ لوگوں کو یاد نہ رہا ہو لیکن بعد میں اس قدر تخفیف کر دیگئی کہ معین رواج اور اس پر عوام کا عمل درآمد ثابت ہو جانا کفایت کرتا ہے ' لیکن رسم خاص کو مؤثر بنانے کے لئے اب بھی مدت اجراء کا ثابت کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہے (مذکورہ مدت کی قید کو کلیسائی قانون نے رومی قانون سے لیا تھا) -

(۵) مطابقت قانون عام ' اگر رسم و رواج پرانا نہ ہو تو اس میں اور قانون عام میں مغایرت نہ ہونی چاہئے - اس شرط کا تعلق رسوم جدید سے ہے (۱)

فقہا نے غالباً عرف و رواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے ' بلکہ جس چیز کو لوگوں میں رواج کی پوزیشن حاصل ہو جائے ' اس پر اس لفظ کا اطلاق ہوگا اور اس کے احکام جاری ہوں گے - اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ صحابہ کرام کے زمانہ سے رائج ہو' بلکہ بعد میں جب کبھی رواج ہوگا اسکا اعتبار کیا جائیگا ' حتیٰ کہ جن منصوص احکام کی علت عرف و رواج ہوگی ان میں ہر زمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت بدلتی رہیگی محققین فقہاء کا یہی مسلک ہے جیسا کہ فقہ میں ہے -

المعتبر العرف الطاری بانہ لا یخالف النص بل یوا فقہ (۲) (مذکورہ صورتوں میں) عرف طاری معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ نص کا مخالف نہیں بلکہ موافق ہے -

---

۱ - اصول قانون ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۲ مصنفہ سرجان سامنڈ
۲ - ردالمحتار ج ۴

اسی طرح ایک ملک یا ایک مقام کے عرف و رواج پر دوسرے ملک اور مقام والوں کو عمل کرنا ضروری نہیں ہے' بلکہ وہاں کے عرف و رواج کی مناسبت سے وہاں والوں کے لئے دوسرے احکام ہوں گے -

عرف و رواج کی چند اور صورتیں

عرف شرع اور عرف اہل زمانہ میں جب تعارض (ٹکراؤ) ہو تو عرف اہل زمانہ کا اعتبار کیا جائے گا اور عرف شرع کا اعتبار نہ کیا جائے گا - فقہا نے یمین (قسم) کے باب میں بالخصوص اس تقدم کو زیادہ اہمیت دی ہے' مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش یا دری پر نہ بیٹھے گا' لیکن اس کے بعد وہ زمین پر بیٹھا تو اس صورت میں وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہ قرار پائے گا' حالانکہ قرآن کریم (عرف شرع) میں زمین کو فرش کہا گیا ہے' الذی جعل لکم الارض فراشاً (بقرہ) - اسی طرح کسی نے گوشت کھانے کی قسم کھائی' لیکن مچھلی کھالی تو باوجود اس کے کہ قرآن حکیم (عرف شرع) میں مچھلی کو گوشت کہا گیا ہے' لتا کلوا منہ لحما طریا (النحل) لیکن عرف کی وجہ سے وہ حانث (قسم توڑنے والا) قرار پائے گا - فقہا نے اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی بیان کی ہیں' جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے (۱)

خلاصہ یہ کہ جو رواج اور عادتیں لوگوں میں ہمیشہ سے رائج ہیں ان کو سمیٹ کر اسطرح بیان کیا جا سکتا ہے :

(۱) اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں شرعی دلیل موجود ہے -

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ٦٧

(۲) شرعی دلیل تو موجود نہیں ہے ' لیکن وہ عام طور پر مروج ہے - پہلی صورت کا حکم ظاہر ہے کہ دیگر امور شرعیہ کی طرح اسکے جواز و عدم جواز کا فیصلہ شرعی حکم ہی سے ہوگا' محض عادت اور رواج کی وجہ سے بری چیز اچھی نہ قرار پائے گی ' اور نہ اچھی چیز بری بنے گی ' البتہ دوسری قسم میں یہ گنجائش ہے کہ حالات کے لحاظ سے کبھی تو اس پر عمل درآمد باقی رکھا جاتا ہے ' اور کبھی ختم کر دیا جاتا ہے - فقہا نے اسکی کئی شکلیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہئے (۱) - اجمالی طور پر فقہ کی یہ تصریح کافی ہے :

مالم ینص علیہ فھو محمول علی عادات الناس لا نہادالۃ (۲)	جس پر شرعی دلیل موجود نہ ہو اسکا فیصلہ لوگوں کی عادت کے موافق ہوگا کہ اسکے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے -

(عرف و عادت کے بعض پہلوؤں کی تفصیل فقہی اصول وکلیات کے ذیل میں ملیگی) -

(۱۲) ملکی قانون

ملکی قانون سے استفادہ

فقہ اسلامی کا بارھواں ماخذ " ملکی قانون " ہے -

قرآن و سنت سے اس کے ثبوت کی دلیل وہی آیتیں اور حدیثیں

---

۱ - الموافقات وغیرہ
۲ - ہدایہ باب الرباء

بن سکتی ھیں جو عرف و رواج کے باب میں مذکور ھو چکی ھیں۔ دعوت الٰہی کے اھم مقاصد میں یامرھم بالمعروف (رسول معروف کا حکم دیتا ھے) کا ذکر ھے اور معروف کے عموم میں وہ ملکی قانون بھی داخل ھیں ' جو اسلامی اصول کے موافق ھوں اور شرع اور عقل کے خلاف نہ ھوں۔

امت مسلمہ کے "مشن" میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو مرکزی حیثیت حاصل ھے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ[1]

تم تمام امتوں میں بہتر امت ھو جو لوگوں کی اصلاح و ھدایت کے لئے ظہور میں آئی ھے ' تم معروف کا حکم دینے والے اور منکر سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ھو۔

---

[1] ۳ / ۱۰٦

اس بنا پر یہ امت جہاں جہاں گئی وھاں کے اچھے رسوم و قوانین (معروف) کی حوصلہ افزائی کی ' ان سب کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ماقبل کی شریعت کے بقایا تھے اور معاشرتی فلاح و بہبود کے لحاظ سے وھاں کے باشندوں نے کوئی قانون وضع ھی نہ کیا تھا ' محض غلط اندیشی اور قومی و جماعتی زندگی سے عدم واقفیت کا نتیجہ ھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے بعض پرانے قوانین کو قبول کیا

ابتدا میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے ان قوانین کو معمولی ترمیم و اصلاح کے بعد قبول فرمایا ' جو عرب

میں رائج تھے ' خواہ انکا تعلق ماقبل کی کسی شریعت سے تھا یا نہ تھا ' اور بعد میں یہی قوانین فقہ اسلامی کا جز قرار پا گئے لیکن اس قبولیت کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگا لیا گیا اور جنکو قبول کیا گیا ان کو اس طرح اسلام کے قالب میں ڈھالا گیا کہ وہ شریعت اسلامیہ میں بالکل فٹ ہوگئے ۔ چنانچہ رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب میں درج ذیل قسم کے قوانین موجود تھے :

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لئے گواہ طلب کیے جاتے تھے ' اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعا علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی ۔

فقہ کا مسلمہ اصول بھی یہی ہے ''البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر '' (گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم انکار کرنے والے کے ذمے ہے) ۔

(۲) نکاح کے کئی طریقے رائج تھے ' غلط طریقوں کو موقوف کر کے ان کی جگہ صحیح طریقہ کو قائم رکھا گیا ۔

(۳) تملیک جائداد کی مختلف صورتیں رائج تھیں' بیع' ہبہ رہن '، اجارہ وغیرہ' ان کو قائم رکھا گیا او ِ ان سب کے احکام فقہ میں موجود ہیں ۔

(۴) بیع (خرید و فروخت) کی مختلف شکلیں رائج تھیں ' بیع صرف ' بیع سلم ' مرابحہ ' تولیہ وغیرہ ، ان میں نزاع اور فسادکی صورتوں کو باطل قرار دے کر صحیح صورتوں کو رواج دیا گیا ۔ فقہ میں ہر ایک کے احکام موجود ہیں ۔

(۵) زمین کو اجارہ یا بٹائی (مزارعت) پر دینے کا رواج تھا ۔

(٦) وصیت کا دستور تھا ۔

(۷) معاملات کے تصفیہ اور قوانین کے نفاذ کی مختلف صورتیں رائج تھیں وغیرہ (۱) ۔

غرض رائج شدہ قوانین میں جو بھی اسلامی اصول کے موافق تھے یا بروئے کار لانے میں معاون بنتے تھے ' ان سب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول فرما لیا تھا ' اور جن میں کچھ خامی تھی ان مں ترمیم و اصلاح کرکے انہیں موافق بنایا تھا ۔

صحابہ کرام کا مختلف ملکوں کے قوانین سے استفادہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام وغیرہ کو جن ملکوں اور قوموں سے سابقہ پڑا انہوں نے بھی ان کے اچھے قوانین کو قبول کیا اور بعد میں وہ سب فقہ اسلامی کا جزء بنے ' اس کی چند صورتیں تھیں ۔

(۱) صحابۂ کرام تجارت کے لئے ملک شام ' مصر ' حبشہ ' عراق ' یمن وغیرہ جایا کرتے تھے ۔ شام و مصر میں رومی قانون اور عراق میں ایرانی قانون سے انہیں سابقہ پڑتا تھا۔ یمن میں بھی یہودیوں' رومیوں اور ایرانیوں کے اثرات تھے ۔ اسکے علاوہ حضرت عثمان رض کے زمانہ میں ھی اسلامی فتوحات کا سلسلہ

---

۱ ۔ ملاحظہ ھو حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ

مغربی چین سے اندلس کے کچھ حصہ تک پہنچ لیا
تھا ۔ اس وسیع علاقہ میں کئی مستقل تمدن پہلے سے
موجود تھے اور رومی قوانین بھی رائج تھے ۔

(۲) انہی مفتوحہ ممالک کی زبان ، کلچر ، مذہب وغیرہ ،
ہر شے کی حفاظت اور معاملات کے تصفیہ اور مراسم
کی ادائیگی میں حتی الامکان ملک و مذہب کے قوانین
کا لحاظ کیا جاتا تھا ۔

واقراھلھا فیھا علی ملکھم وشرائعھم (۱) — ملکوں کے باشندے اپنے اپنے مذاہب اور قوانین پر باقی رکھے گئے تھے ۔

(۳) ان کو نکاح ، میراث اور دیگر معاملات وغیرہ میں
مذہبی و قومی پوری آزادی حاصل تھی ۔

فھم احرار فی شھاداتھم و مناکحاتھم و مواریثھم و جمیع احکامھم (۲) — وہ اپنی شہادت ، نکاح ، وراثت وغیرہ کے تمام قوانین میں آزاد تھے (اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتے تھے)

(۴) ایک عرصہ تک مفتوحہ ممالک کے دفاتر کی زبان بھی
ملکی برقرار رکھی گئی تھی ۔ چنانچہ عراق کا دفتر
فارسی میں ، شام کا دفتر رومی میں اور مصر کا دفتر
قبطی میں تھا ۔ عبدالملک کے زمانہ میں عربی زبان
دفتری زبان قرار پائی تھی ۔

---

۱ - کتاب الاموال ص ۱۰۱
۲ - ایضاً

(۵) معاهدین اور دوسری اقلیتوں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات نہایت خوشگوار تھے اور اسلامی حکومت میں انہیں پورے حقوق و مراعات حاصل تھے ' نیز باهمی اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری تھا ۔

حضرت عمررض نے مفتوحہ ممالک کے بہت سے قوانین باقی رکھے

(۴) عراق' شام' مصر کی فتح کے بعد حضرت عمررض نے بہت حد تک رومی' یونانی اور ایرانی قانون لگان و مالگذاری کو باقی رکھا تھا' البتہ ظلم و زیادتی کی صورتوں اور کاشتکاروں کے ساتھ سختگیری کے قوانین کی اصلاح و ترمیم کر دی گئی تھی (۱) ۔

(۵) چنگی وغیرہ کے لئے یہ قانون تھا کہ بیرونی ممالک کے تاجروں کے ساتھ ویسا ھی معاملہ کیا جائے جیسا وہ مسلمان تاجروں کے ساتھ اپنے ملک کے قانون کے مطابق کرتے ھیں ' غرض ان طریقوں سے بعض ملکی قانون فقہ اسلامی کا جزء قرار پائے تھے ۔

فقہ کی بنیاد کسی غیر ملکی قانون پر نہیں ھے

اسی طرح عام قاعدہ کے مطابق مسلمانوں نے دوسری قوموں اور ملکوں کے بعض اچھے قوانین اور دستور کو قبول کرنے میں دریغ نہیں کیا کہ مختلف قوموں اور ملکوں میں اس قسم کا جزئی اخذ و استفادہ بالکل فطری اور

---

۱ - تفصیل کے لئے ملاحظہ ھو راقم الحروف کی کتاب اسلام کا زرعی نظام

ناگزیر ہے ۔ اسلام نے بھی اس کی اجازت دی ہے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

الکلمۃالحکمۃ ضالۃ المومن فحیث وجدھا فھوا حق بھا	اچھی اور عمدہ بات مومن کا گمشدہ مال ہے ' جہاں پائے اس کو لینے کا سب سے زیادہ مستحق ہے ۔

کلمۃالحکمۃ میں محض اچھی باتیں نہیں بلکہ سب اچھی چیزیں داخل ھیں ۔ مذکورہ توضیحات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلامی فقہ غیر ملکی قانون سے تمامتر یا اکثر ماخوذ ہے ' جیسا کہ بعض متعصب مستشرقین لکھتے ھیں کہ وہ رومی قانون سے ھی ماخوذ ہے اور بعض تو اس کو رومی قانون ھی کی دوسری شکل بتاتے ھیں ' لیکن انکے پاس ظن و قیاس کے علاوہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے ' زیادہ سے زیادہ اس کے ثبوت میں یہ چند مثالیں دیجاتی ھیں ۔

(۱) فقہ کا یہ قانونی کلیہ " البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر " رومی قانون میں بھی ہے ۔

(۲) معاملات و مالیات کے بعض احکام میں مشابہت ہے ۔

(۳) بعض علمی اصطلاحات ' مثلاً فقہ اور فقیہ کے ھم معنی الفاظ رومیوں میں مستعمل تھے ۔

(۴) اسلامی فتوحات کے وقت شام میں رومی قانون کے بعض مدارس قیصریہ وغیرہ قائم تھے ۔

(۵) بعض ایسے ادارے اور محکمے تھے ' جن میں قانونِ روما کے مطابق قوانین نافذ تھے ۔

ظاہر ہے کہ فقہ کے پورے دفتر میں چند مثالیں یا کسی قانون میں جزوی مشابہت اور قیاسات اسلامی فقہ کے رومی قانون سے ماخوذ ہونے کا قرار واقعی ثبوت نہیں بن سکتے ہیں ۔ یہ اور بات ہے کہ دوسرے قوانین کی طرح فقہ میں رومی قانون سے بھی جزوی استفادہ کیا گیا ہو (۱) ۔

فقہ اسلامی کے ماخذ پر عمومی تبصرہ

ماخذ کی مذکورہ تفصیل کے بعد مناسب ہے کہ علامہ شاطبی رحہ کی درج ذیل عبارت ذکر کر دی جائے تاکہ اسلام کے فکری و عملی نظام میں ہر ایک کا محل و مقام متعین کرنے میں سہولت ہو ۔ وہ کہتے ہیں :

الا دلة الشرعية ضربان احدهما مايرجع الی النقل المحض و الثانی مايرجع الی الرای المحض فاما انصاب الاول فا لكتاب والسنة واماالثانی فالقياس والا استدلال . . . . . ان الادلة الشرعية فی اصلها محصورة فی الضرب الاول لا نالم نثبت الضرب الثانی بالعقل و انما اثبتناه	شرعی دلیلیں (ماخذ) اصل دو قسم کی ہیں (۱) وہ جنکا تعلق محض نقل سے ہے (۲) وہ جنکا تعلق ''رائے'' سے ہے۔ پہلی قسم کی بنیاد کتاب و سنت ہیں اور دوسری قسم کی بنیاد قیاس و استدلال ہیں لیکن اصل دلیلیں صرف کتاب و سنت ہیں ، قیاس و استدلال صرف اس بناء پر دلیل نہیں قرار پائے ہیں کہ وہ عقل سے ثابت ہوتے ہیں بلکہ اس بناء

۱ ۔ اس موضوع پر ڈاکٹر حمیداللہ وغیرہ نے فاضلانہ مقالات لکھے ہیں ان کا مطالعہ زیادہ مفید ہوگا ۔

بالاول اذسنة قامت	پر ھیں کہ وہ دونوں کتاب	
ادلة صحة الاعتماد	و سنت سے ثابت ھیں ۔ ان پر	
علیہ (۱)	اعتماد کرنے کی یہی وجہ ہے ۔	

اس تصریح سے یہ بات بھی واضح ھو جاتی ہے کہ اسلامی قوانین میں بنیادی اور مرکزی حیثیت '' نقل '' کو حاصل ہے عقل اسکے تابع ہے ۔ یعنی معیار کا تقرر موقع و محل کا تعین' عقل کی دخل اندازی کے حدود و قیود وغیرہ میں نقل ھی کا فیصلہ آخری قرار دیا جاتا ہے ۔

بخلاف (لا مذھبی دور میں) دنیوی قانون کے کہ اسمیں زیادہ عقل پر دار و مدار ھوتا ہے نقل (مذھب) کا جس حد تک بھی نام لیا جاتا ہے وہ سیاسةً ھوتا ہے نہ کہ حقیقةً بلکہ اس دور میں ایک نیا سیاسی مذھب نمودار ھو جاتا ہے کہ اسکے ذریعہ مذھبی مفاد حاصل کرنے کی کوشش ھوتی ہے ۔

(۴) فقہی اصول و کلیات

فقہ کے اسلامی ماخذ سے چونکہ فقہی اصول و کلیات کا قریبی تعلق ہے اسلئے ذیل میں چند وہ کلیات بیان کی جاتی ھیں جن سے فقہا نے اسلام کے اصولوں کے پیش نظر احکام کی جمع و تدوین میں کافی مدد لی ہے ۔

مشقت سہولت لاتی ہے

(۱) المشقة تجلب التیسیر مشقت سہولت لاتی ہے ۔

---

۲ - ج ۳ ص ۲۲ ۔

اس کی بنیاد قرآن حکیم کی درج ذیل آیتیں ھیں :

يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة) — اللہ تمھارے ساتھ آسانی چاھتا ھے اور دشواری نہیں چاھتا ۔

يُرِيْدُاللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفاً (النساء) — اللہ چاھتا ھے کہ (بیجا سختیوں کے بجائے) تمھارے بوجھ کو ھلکا کرے ' اور واقعہ یہ ھے کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ھے ۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا (بقرة) — اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا ۔

قرآن حکیم میں رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ھے :

وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلَالَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ (الاعراف) — اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلائیگا جسکے نیچے وہ دبے ھوں گے ' ان پھندوں سے نکالیگا جن میں گرفتار ھونگے ۔

یہ بوجھ اور پھندے دین میں غلو اور تقشف کی وجہ سے پیدا ھوتے ھیں اور دل و دماغ کو مقید و جامد بنا دیتے ھیں جس سے زندگی کی راھیں مسدود ھو جاتی ھیں ' اور انسان سمٹ سمٹا کر چار دیواری میں محدود ھو جاتا ھے ۔ جیسا کہ ذیل کی حدیث میں رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم نے دین و شریعت کی نفسیات بیان کرتے ھوئے فرمایا :

ان الدین یسر ولن یشا والدین احد الا غلبه (۱)	دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آ جاتا ہے ۔

ایک اور موقع پر آپ نے اعتدال و میانہ روی کو نبوت کا جزو فرمایا :

الاقتصاد جزء من خمس وعشرین جزا من النبوة (۲)	میانہ روی (تمام حالتوں اور تمام کاموں میں) نبوت کا پچیسواں جزء ہے ۔

زیر بحث مشقت کی تفصیل

یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ فقہاء نے نہ ہر مشقت کو زیر بحث مشقت میں شمار کیا ہے ' اور نہ تخفیف و سہولت کو اس قدر عام کیا ہے کہ انسان جب چاہے اس کی راہیں نکال لے بلکہ ہر ایک کے لئے فقہ میں اصول و ضوابط مقرر اور حدود قیود متعین ہیں۔ الٰہی حکمت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس معاملہ میں انسان آزاد نہ چھوڑا جائے ' ورنہ دین سہل پسند اور ناعاقبت اندیش لوگوں کے ھاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جائیگا ۔

شریعت کا مقصد ہے کہ انسانوں کی زندگی صاف ستھری گذرے ' ان میں خیالات و جذبات پر قابو پانے کی صلاحیت اور ذاتی اغراض و مفاد اور نفسانی خواهشات کو دبانے کی همت و طاقت پیدا هو ۔

ظاهر ہے کہ زندگی میں یہ جوهر اسی وقت نمودار هو سکتا ہے جب انسان کی حیوانی جبلت پر اخلاقی پابندیاں اور حد بندیاں

---

۱ - بخاری و مشکواة باب القصد فی العمل
۲ - ابو داؤد و مشکوة باب الحذر والتانی فی الامور

عاید ہوں ، اور ترک و اختیار کے اخلاق و قانونی ضابطے مقرر ہوں ' اسکے بغیر نہ انسانی زندگی بن سکتی ہے ' اور نہ صالح معاشرہ وجود میں آ سکتا ہے -

یہ کیسے ممکن ہے کہ خواہشات کو قابو میں رکھنے کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے جائیں اور ان میں انسان کو معمولی تکلیف و مشقت بھی نہ برداشت کرنی پڑے ' نیز صالح معاشرہ کو بروئے کارلانے کے لئے خاردار جھاڑیوں سے گذرنا نہ پڑے اور جذبات و خواہشات کی حد بندی میں ہر جگہ تخفیف و سہولت ہو -

جہانتک نفس مشقت کا تعلق ہے انسان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی اس سے خالی نہیں ہے ' حتیٰ کہ کھانا پینا وغیرہ زندگی کے معمولات میں بھی مشقت ہے ' اسی بناء پر فقہاء کہتے ہیں :

فاحوال الانسان کلها کلفة فی هذه الدار فی اکله و شربه وسائر تصرفاته ولکن جعل له قدرة علیها بحیث تکون تلک التصرفات تحت قهره لا ان یکون هو قهر التصرفات (۱)

اس دنیا میں انسان کی ساری حالتیں مشقت والی ہیں حتیٰ کہ کھانا پینا اور دوسرے تمام کام مشقت سے خالی نہیں ہیں ' مگر اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسی قدرت و طاقت دی ہے کہ وہ ان مشقتوں پر حاوی ہے نہ یہ کہ مشقتیں انسان پر حاوی ہیں -

---

۱ - الموافقات للشاطبی ج ۲ ص ۱۲۳

ایسی حالت میں شرعی احکام و قوانین کی پابندی میں بالکلیہ مشقت کی نفی کیونکر ممکن ہے' اور ہر معمولی تکلیف میں تخفیف و سہولت کا مطالبہ کیسے جائز ہوگا۔

مشقت و تکلیف سے دنیا کا کوئی کام خالی نہیں ہوتا ہے

تکلیف و مشقت کی جتنی مقدار دنیوی جد و جہد کے سلسلہ میں انسان کو برداشت کرنی پڑتی ہے' زندگی کے قیام و بقا کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے' بلکہ ایک مخصوص مقدار صحت و توانائی برقرار رکھنے کے لئے بھی ضروری ہے۔

چنانچہ جن لوگوں کا کام جسمانی مشقت کا نہیں ہے' وہ بھی اپنی صحت کی بقا کے لئے تھوڑی سی مشقت برداشت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں' ورنہ صحت برباد ہو جائے۔ اسطرح مشقت کا ایک معتدبہ حصہ زندگی کا ایسا لازمی جز ہے کہ اس سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں ہے' اور ایک حصہ ایسا ہے کہ زندگی کی جد و جہد اور کاروبار میں اس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ان دونوں قسموں کو مشقت کے بجائے "محنت" کہنا زیادہ مناسب ہے' اور فقہا کی اصطلاح میں اس کو عادت والی مشقت کہا جاتا ہے۔ شریعت میں بڑی حد تک ان دونوں میں رخصت اور سہولت نہیں ہے' لیکن جو مشقت ایسی نہیں ہے کہ اس کو عادت میں داخل کیا جا سکے' یا اس کی مقدار اتنی زیادہ ہے کہ قیام و بقا میں مفید ہونے کے بجائے مضر ثابت ہوتی ہو' اس میں البتہ تخفیف و سہولت کی راہیں نکالی جائیں۔ فقہا اس کو غیر عادت والی یا خارج از عادت مشقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اسکی یہ پہچان بیان کی گئی ہے۔

زیر بحث مشقت کی پہچان

ان كان العمل يودى الدوام عليه الى الانقطاع عنه او عن بعضه والى وقوع خلل فى صاحبه فى نفسه او ماله اوحال من احواله فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد و ان لم يكن فيها شئى من ذلك فى الغالب فلا يعده فى العادة مشقة (۱)

اس کام کی نوعیت ایسی ہو کہ اس پر دائمی عمل سے جانی و مالی نقصان ہوتا ہو یا اسکے کرانے والے کی حالت میں تغیر واقع ہوتا ہو جس سے لازمی طور سے کام چھوڑنے یا اس میں تخفیف کرنے پر مجبور ہونا پڑے تو اس قسم کی مشقت عادت والی مشقت سے خارج سمجھی جائے گی اور جو ایسی نہ ہوگی وہ عادت سے خارج نہ ہوگی (بلکہ محنت میں شمار ہوگی) ۔

یعنی جو شرعی احکام اشخاص کے لحاظ سے ایسے ہوں گے جن پر ہمیشہ عمل کرنے سے جانی و مالی نقصان ہو یا انسان کی حالت دن بدن غیر ہوتی جاتی ہو تو اس قسم کی مشقت تخفیف و سہولت کی طالب ہے، اور جو احکام ایسے نہ ہوں گے وہ نہ مشقت کے ذیل میں آئیں گے اور نہ ان میں تخفیف و سہولت کی گنجائش ہے ۔

مشقت کی قسمیں

فقہا نے اصولی حیثیت سے مشقت کی دو قسمیں بیان کی ہیں :
(۱) واقعی مشقت اور (۲) وھمی مشقت ۔

---

۱ - الموافقات ج ۲ ص ۱۲۳

(۱) واقعی مشقت ـ شارع نے رخصت و سہولت کے اسباب بیان کئے ہیں انہیں سامنے رکھکر تخفیف کی صورت نکالی جائے ـ وہ اسباب یہ ہیں :

(۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (جبرو زبردستی) (۴) نسیان (۵) جہل (لا علمی) (۶) عسر (مشکل اور دشواری میں پڑ جانا) (۷) عموم البلویٰ (عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا) (۸) نقص (قدرتی طور پر کمی) (۹) جنون (۱۰) بیہوشی (۱۱) نیند (۱۲) کمسنی وغیرہ ' (تفصیلی بحث مستقل باب کے ضمن میں آئے گی ـ

واقعی مشقت کی مثال وہ مریض ہے جس نے روزہ رکھکر ابھی نہیں دیکھا کہ وہ مرض کی وجہ سے روزہ نہ رکھ سکے گا ' لیکن تجربہ اور مستند حکیم کی رائے پر اس کو یقین ہے کہ روزہ رکھنے میں انتہائی مشقت برداشت کرنی پڑے گی ـ چونکہ مریض کے لئے شریعت میں رخصت موجود ہے اس لئے ایسے مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیجائے گی' گو اس نے اس کا حالیہ تجربہ نہیں کیا ہے ـ

فقہاء نے تخفیف و سہولت کے معاملہ میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے ' اور حتی الامکان اس سے گریز کیا ہے ' چنانچہ مذکورہ صورت میں بھی ان کے نزدیک اصل شکل یہ ہے 'کہ پہلے مریض کو روزہ رکھکر دیکھنا چاہئے ' اگر ناقابل برداشت ہو تو اس وقت رخصت پر عمل کرنا چاہئے ' لیکن اگر کسی نے ایسا نہیں کیا بلکہ گذشتہ تجربہ ہی کو کافی سمجھا تو علت (مرض) پائے جانے کی وجہ سے اجازت دیدیجائے گی ـ

وہمی مشقت یہ ہے کہ شارع نے جن اسباب اور علتوں کا اعتبار کرکے رخصت اور سہولت کی اجازت دی ہے وہ عادۃً تو

موجود ہوں لیکن فی الحال نہ پائی جا رہی ہوں تو ایسی صورت میں انکا اعتبار نہ ہوگا ' اور نہ ان کی وجہ سے رخصت اور سہولت کی اجازت ہوگی ' مثلاً ایک شخص کو باری سے (ناغہ کرکے) بخار آتا ہے ۔ باری کے دن اس وقت تک رخصت کا مستحق نہ ہوگا جب تک بخار شروع نہ ہو جائے ۔ اسی طرح عورتوں کے مخصوص دنوں کی جب تک ابتدا نہ ہو جائے وہ رخصت کی مستحق نہ قرار پائیں گی ۔ غرض اس قسم کی صورتوں میں عادۃ علت کا موجود ہونا کافی نہیں ہے ' بلکہ اس کا وقوع ضروری ہے ' کیونکہ بسا اوقات عادت کے خلاف ہوتا رہتا ہے ، اور عادت بدلتی رہتی ہے ۔ اگر اسی کو مدار بنا لیا جائے تو احکام میں نظم و ضبط نہ قائم رہ سکے گا جو شریعت کی جان ہے ۔

مشقت کے درجہ اور مرتبہ

فقہاء نے مشقت کے درجہ اور مرتبہ بھی مقرر کیے ہیں ' جن کی بنا پر وہ رخصت اور سہولت کا فیصلہ کرتے ہیں ۔ مثلاً :

(۱) اونچا درجہ یہ ہے کہ کسی حکم پر عمل کرنے سے انسان کو اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے کہ اس سے جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچے ' یا اس کے ان منافع کے زائل ہونے کا اندیشہ ہو جن کے لئے عضو کی ساخت ہوئی ہے ۔

(۲) ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے معمولی اور ہلکی پھلکی تکلیف ہو ' سر یا کسی عضو میں معمولی درد کا اندیشہ ہو ' یا مزاج پر ہلکے قسم کے اثر کا خوف ہو ۔

(۳) درمیانی درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے جو ان دونوں کے درمیان

ہو ' مثلاً مرض کی حالت میں روزہ رکھنے سے مرض
بڑھ جانے یا دیر میں اچھے ہونیکا اندیشہ ہو ۔

ان تینوں درجوں میں اونچے اور درمیانی درجہ کی حالت رخصت اور سہولت پیدا کرتی ہے ۔ ادنیٰ درجہ میں رخصت کی گنجائش نہیں ہے ' کیونکہ اس قسم کی چیزیں معمولات میں معمولی تبدیلی سے پیدا ہوتی اور دور ہوتی رہتی ہیں ' اور ان سے جس قسم کی خفیف مضرت پیدا ہوتی ہے ' اس کو روکنے سے زیادہ بہتر اس مصلحت کا حاصل کرنا ہے جو حکم پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے (۱) ۔

مشقت کے استعمال میں حد بندیاں اور پابندیاں

فقہا نے مشقت کے استعمال اور اس کے ذریعہ رخصت اور سہولت کی اجازت میں حد بندیاں قائم کی ہیں اور پابندیاں لگائی ہیں' تاکہ حیلہ جو اور آزاد طبیعتیں بے محل یا ضرورت سے زیادہ اس کا استعمال نہ کر سکیں ' مثلاً

(۱) جس حکم کے بارے میں شارع کی طرف سے صراحت موجود ہوگی اس میں مشقت کا مذکورہ اصول نہ چل سکے گا ' اور جہاں یہ صراحت نہ ہوگی اور واقعی ضرورت بھی ہوگی تو صرف ضرورت کی حد تک اس اصول سے کام لیا جائے گا ۔

المشقة والحرج انما يعتبر فی موضع لا نص فيه اما مع النص بخلافه فلا (۲)	مشقت اور حرج کا وہیں اعتبار کیا جائیگا جہاں شارع کی طرف سے صراحت نہ ہوگی اور جہاں صراحت مشقت کے

۱۔ الاشباہ و انظائر ص ۵۶

فیه اسامع النص بخلافه فلا عه

کی طرف سے صراحت نہ ہوگی اور جہاں صراحت مشقت کے تقاضا کے خلاف موجود ہوگی وہاں اعتبار نہ ہوگا۔

دراصل احکام و قوانین کے وضع کرنے میں اسلام کا یہ نقطۂ نظر رہا ہے کہ وہ ایسے ہوں کہ انکے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہے۔ اس نقطۂ نظر کی رعایت جس باریک بینی اور دقیقہ رسی کیساتھ عالم‌الغیب‌والشہادۃ کیجانب سے ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ عام مادی نظریں اسکا تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں۔ بسا اوقات بادی‌النظر میں ایک چیز انسان کی انفرادی، معاشرتی یا تمدنی زندگی کے لئے نہایت مفید اور کارآمد معلوم ہوتی ہے، لیکن گہرائی میں نتائج کے لحاظ سے اسمیں ایسی مضرتیں پنہاں ہوتی ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں۔ اسی طرح بظاہر ایک چیز ضرر رساں اور بیکار معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں بہت سے مصالح و مفاد پنہاں ہوتے ہیں جن کا ہم ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اسی اصول کی طرف اشارہ ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ

تمہیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ تم ایک بات کو ناگوار سمجھتے ہو اور وہ تمہارے حق میں

۱۔ حوالۂ بالا ص ۵۷

شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (بقرة)

بہتر ہو اور بہت ممکن ہے کہ ایک بات تمہیں اچھی لگتی ہو اور وہ تمہارے حق میں بری ہو ' اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے ہو -

بظاہر جنگ و خونریزی بری چیز ہے' اس میں خود اپنی ہلاکت کا بھی خوف ہے ' لیکن بعض حالات میں ناگزیر ہو جاتی ہے کہ اس کے بغیر نہ زندگی قائم رہ سکتی اور نہ شر کا ازالہ ہو سکتا ہے ' نیز کبھی خیر کے قیام کے لئے بھی جنگ ضروری ہو جاتی ہے -

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی معاشرتی اور سماجی زندگی کے باریک تاروں کو سمجھنا اور پھر اسکی روشنی میں راہ عمل متعین کرنا آسان کام نہیں ہے - اگر ایسا ہی آسان ہوتا تو جس طرح عالمی تصرفات کو انسان کے حیطۂ اقتدار میں دیدیا گیا ہے' اسی طرح اس کو بھی دیدیا جاتا ' اس کے لئے نہ ہدایت الٰہی کے تسلسل کی ضرورت ہوتی اور نہ دین کے تکمیل کی - اس غرض سے مشقت کے استعمال اور اس کے ذریعہ رخصت و سہولت کی اجازت میں بھی بڑی احتیاط اور نکتہ سنجی کی ضرورت ہے - نہ ہر شخص یہ کام کر سکے گا اور نہ اس بارے میں ہر ایک کا فیصلہ قابل اعتبار ہوگا -

مشقت میں جذباتی و نفسانی چیزوں کا ہر جگہ اعتبار نہ ہوگا

(۲) مشقت میں نفسانی خواہشات اور جذباتی میلانات کا بڑی حد تک اعتبار نہ ہوگا ' کیونکہ شریعت کا

مقصد ھے کہ انسان خواھشات کا تابع نہ بنے ' بلکہ خواھشات کو شریعت کا تابع بنائے ' قرآن و سنت کی بیشمار تصریحات اسکی تائید میں موجود ھیں ۔

قرآن حکیم میں خواھشات کے اتباع کی برائی اس طرح بیان ھوئی ھے :

اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَهٗ ھَوَاہُ (الجاثیه)	کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواھشات کو معبود بنا رکھا ھے ۔

ایک اور موقع پر نفسانی و جذباتی فیصلہ کو ناقابل اعتبار ٹھہراتے ھوئے فرمایا گیا ھے :

اَنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ (یوسف)	انسان کا نفس برائی پر بہت زیادہ آمادہ کرنے والا ھے (اسکے غلبه سے بچنا آسان نہیں ھے) ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے ایمان کا معیار یه مقرر فرمایا ھے :

لا یومن احدکم حتی یکون ھواہ تبعا لما جئت به	تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک پورا مومن نہیں ھو سکتا جبتک کہ اسکی خواھشات اس (شریعت) کی تابع نہ ھو جائیں جس کو میں لایا ھوں ۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں :

ان قصدالشارع من وضع الشرائع اخراج النفوس عن اھوائھا وعوائدھا فلا تعتبر فی شرعیۃ الرخصۃ بالنسبۃ الی کل من شویت نفسہ امراً (۱)

شارع کا مقصد شریعت کے وضع کرنے سے انسانوں کو نفسانی خواہشات و عادات سے باہر نکالنا ہے، اسلئے رخصت و سہولت میں انسان کی ہر مرضی اور خواہش کا اعتبار نہ ہوگا ۔

ایک اور موقع پر ہے :

وضع الشریعۃ علی ان تکون اھواءالنفوس تابعۃ المقصود الشارع فیھا (۲)

شریعت اس لئے وضع کی گئی ہے کہ نفسانی خواہشیں شارع کے مقصود کے تابع بنیں ۔

شارع نے جذبات و خواہشات کا ایک حد تک اعتبار کیا ہے

یہ بات نہیں ہے کہ شریعت نے خواہشات و جذبات کا بالکلیہ اور ہر جگہ اعتبار نہ کیا ہو بلکہ حصول منافع اور دفع مضرت کے لئے جن جن خواہشات و جذبات کی جہاں جہاں رعایت ضروری تھی شارع نے خوردبینی سے انکا مشاہدہ کرکے احکام و قوانین میں ان کی پوری رعایت کر دی ہے ، چنانچہ بہت سے مسائل میں اصول کلیہ کے خلاف بھی موقع و محل کی مناسبت سے وسعت سے کام لیا گیا ہے ۔

---

۱ - الموافقات لشاطبی ج ۱ ص ۳۳۶

۲ - ایضاً

فقہا نے بھی اس رعایت کو تسلیم کیا ہے ' چنانچہ وہ کہتے ہیں :

وقد وسع اللہ تعالی علی العباد فی شہواتہم و احوالہم وتنعماتہم علی وجہ لا یفضی الی مفسدۃ ولا یحصل بہا المکلف علی مشقۃ ولا ینقطع بہا عنہ التمتع اذا اخذہ علی الوجہ المحدود لہ فلذلک شرع لہ ابتداء رخصۃ السلم والقراض والمساقاۃ و غیر ذلک مما ھو توسعۃ علیہ و ان کان فیہ مائع فی قاعدۃ اخری (۱)

اللہ تعالیٰ نے انسانی خواہشات، اسکے مختلف حالات اور اسکی خوش عیشی کے بارے میں اس طرح وسعت سے کام لیا ہے کہ جس سے نہ کوئی مضرت پہنچے ' نہ مشقت ہو اور نہ فائدہ کا سلسلہ بند ہو' یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب محدود طریقہ پر محدود پیمانہ میں انہیں استعمال کیا جائے ' اسی وسعت کی بنا پر شارع نے ابتدا میں سلم قرض پر باھمی لین دین اور مشترکہ کھیتی وغیرہ کی اجازت دی ہے اگرچہ ان میں دوسرے قاعدہ کے لحاظ سے ممانعت موجود ہے ۔

مشقت میں متوقع اور غیر متوقع خطرات کا اعتبار نہیں ہے

(۳) مذکورہ مشقت کے استعمال میں متوقع و غیر متوقع خطرات کو ڈھونڈ کر نکالنا یا نیکی و پرہیزگاری کے

---

۱ - الموافقات ج ۱ ص ۳۳۷

زعم میں معمولی مضرت کے اندیشہ سے اونچے درجہ کی مضرت قبول کر لینا نیز رخصت و سہولت پیدا کرنے کے لئے محض احتمال و امید کا اعتبار کرنا وغیرہ درست نہیں ہے -

اصل یہ ہے کہ جب دل میں اخلاص و صداقت نہیں ہوتا اور خارجی اثرات کا غلبہ ہوتا ہے تو سادہ احکام و قوانین میں بھی طرح طرح کی پیچیدگیاں اور دشواریاں نظر آتی ہیں - ایسے موقع پر انسان طرح طرح حیلے کر کے بچاؤ کی صورت نکالتا ہے اور اسے معقول بنانے کے لئے اپنا پورا زور صرف کر دیتا ہے بلکہ بسا اوقات نیکی و پرہیزگاری کا خیال خود نیکی و پرہیزگاری ہی کے خلاف استعمال کرنے لگتا ہے ' قرآن میں اس قسم کی تمام باتوں کی ممانعت وارد ہوئی ہے :

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِّي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا (التوبه)

اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں مجھے اجازت دیجئے اور فتنہ میں نہ ڈالئے ' یاد رکھو یہی لوگ فتنہ میں گر پڑے (جھوٹے بہانے بنا کر اللہ کی راہ اور اس کے حکم سے منہ موڑا) -

قیام و بقا کی جد و جہد خواہ ابتدائی مرحلہ میں ہو یا درمیانی مرحلہ میں محض وہمی و فرضی باتوں اور معمولی مشقتوں کی بنا پر احکام و قوانین سے گریز کرنا اور یہ گمان کر لینا کہ عمل کی مشقت سے ہم فتنہ میں مبتلا ہو جائیں گے خود یہ بہت بڑا فتنہ اور نفس کا فریب ہے ، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے :

فَرِحَ الْمُخَلَّفُوْنَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَكَرِهُوْا اَنْ يُّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِی الْحَرِّ

(التوبه)

جو لوگ جهاد میں شریک نہیں هوئے وہ اس بات پر خوش هیں کہ اللہ کے رسول کی خواهش کے خلاف اپنے گھروں میں بیٹھے رهے ۔ان پر یہ گراں گذرا کہ اپنے مال اور اپنی جانوں سے اللہ کی راہ میں جهاد کریں ۔ انهوں نے لوگوں سے کہا تھا کہ اس گرمی میں کوچ نہ کرو ۔

حق کی راہ اور صالح معاشرہ کے قیام میں آزمائش اور تکلیف میں مبتلا هونا لازمی هے ' ایسے هر ایسے موقع پر رخصت و سهولت کی خواهش کرنا اور خود فریبی سے دل خوش کر لینا حق پرستی نہیں هے ۔ دین کو چھوڑیے ' دنیاوی جد و جهد میں بھی انسان حصول دنیا کے لئے کیا کیا مشقتیں نہیں برداشت کرتا هے ' ایسی حالت میں دین کا حصول بغیر مشقت کیونکر ممکن هے ۔

تخفیف و سهولت کی ایک اور صورت

فقهی احکام میں تخفیف و سهولت کی ایک صورت یہ هے کہ احکام و قوانین کے نفاذ میں اصول تدریج سے کام لیا جائے ' یعنی ابتدا میں ذهن و مزاج کو اس کے لئے تیار کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کیجائے ۔ جب صلاحیت پیدا هو جائے گی تو ذهن خود بخود اس کو قبول کرنے کیلئے آمادہ هو جائے گا ۔

یہ ظاهر هے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا ' بلکہ وہ اندر سے ابھرتا هے اور اپنا مقام

خود پیدا کرتا ہے ۔ اسی طرح اک بارگی اس کے اثرات زندگی میں نہیں نمایاں ہوتے بلکہ ذہنیت کی تبدیلی اور فضا کو سازگار بنانے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے ۔ اس بات کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے کہ دنیا کی کوئی قوم و جماعت کسی نئے نظام اور نئے قوانین کا نام سنتے ہی اپنی طبیعت و مزاج کے سانچہ کو یکسر بدلکر اور تمام پرانے بتوں کو توڑ کر خوش آمدید کے لئے تیار ہو جائے گی یا حکومت کی جانب سے اعلان ہوتے ہی اس پر عمل ہونے لگے گا ۔

۲۳ سال کی مدت میں قرآن مجید کا نزول اور احکام و قوانین کے نفاذ میں قومی مزاج و طبیعت کا لحاظ نیز ہر موقف کے مناسب حال تخفیف و سہولت کی صورتیں وغیرہ اس امر کی شاہد ہیں کہ کسی حکم کو دل میں اتارنے کے لئے سب سے عمدہ اور حکیمانہ طریقہ تدریج ہے ۔ اگر ان کو یک بیک مسلط کرنے کی کوشش کیجائے گی تو ذہنی سانچہ سے مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے بڑی دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا ہوگا ، اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ بہت سی مسلمہ صداقتیں بھی مشکوک نظر آئیں گی نیز معیشت و معاشرت کے بعض ایسے مسائل میں بھی تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوگی جو قیام و بقا کے لئے ضروری ہیں اور جن کے بغیر کوئی صالح معاشرہ وجود ہی میں نہیں آ سکتا ۔

اس سلسلہ میں قرآن حکیم کے " اصول نسخ " سے بھی مدد مل سکتی ہے ، جس کی حیثیت فقہاء کی نظر میں "تعبیر و تفسیر" اور بیان کی ہے یعنی معاشرتی زندگی کے حالات و تقاضا کی مناسبت سے اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے احکام میں توسیع و تخفیف اور تعمیم و تخصیص کی صورت پیدا کی جائے ۔ حضرت شاہ ولی اللہ رح کہتے ہیں :

والثانی ان یکون شیئی مظنة مصلحة او مفسدة فیحکم علیه حسب ذلک ثم یاتی زمان لا یکون فیه مظنة بها فیتغیر الحکم (۱)

نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے پھر ایسا زمانہ آ جائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ حکم بدل جائے گا ۔

سلف کے زمانہ میں اصول نسخ سے کافی مدد لی گئی

سلف صالحین کے زمانہ میں اس اصول نسخ سے کافی مدد لی گئی ہے اور فقہا نے بھی وقتی حالات و مصالح کی بنا پر ” قوت نافذہ “ کے اتنے وسیع اختیارات مانے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور بعض کے نفاذ کو موخر کر سکتی ہے ، اس ذیل میں بہت سے ایسے وسائل و ذرائع آ سکتے ہیں جو معاشرتی حالات کے پیش نظر اختیار کئے گئے تھے ' مگر جب وہ حالات باقی نہیں رہ گئے ہیں تو لازمی طور سے ان میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت ہوگی ' جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل طرز عمل سے اس اصول پر روشنی پڑتی ہے ۔ ” حطیم “ خانہ کعبہ کا ایک حصہ تھا' جو عرصہ سے خانہ کعبہ کی عمارت میں شامل نہ تھا ۔ اس کے باوجود رسول اللہ‌ص نے قومی مزاج کی رعایت کرتے ہوئے کعبہ کی عمارت میں اس کو شامل نہ فرمایا اور حضرت عائشہ صدیقہ‌رض سے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی :

---

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۲

لولاحدثان قومک بالکفر لنقضت الکعبۃ وبنیتھا علی اساس ابراھیم (۱)

اگر قوم کفر سے نکل کر نئی نئی اسلام میں نہ داخل ہوئی ہوتی تو کعبہ توڑ کر ''اساس ابراھیم'' پر اسکو بناتا (اور حطیم کو اس میں شامل کرتا)۔

دراصل ھر دور میں معاشرتی و تمدنی حالات بدلتے رہتے ھیں اور پھر اسی مناسبت سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا سوال اٹھتا ھے ، لیکن ''جواھر تمدن'' اور ''جراثیم تمدن،' میں فرق کرنا ضروری ھے اور ھدایت الٰھی کی روشنی کے ذریعہ ھی یہ فرق سمجھا جا سکتا ھے ' ورنہ '' برعکس نام نہند زنگی کافور'' مثل صادق آئے گی اور انسان ترقی اور تمدن کے نام پر نہ معلوم کتنے '' جراثیم'' کو ' 'جواھر '' سمجھ کر ان کو تمدن کا جز بنا لے گا جسکی بناء پر تمدن کی خدمت کرنے کے بجائے ان کا دشمن بن جائے گا ۔

حرج اٹھایا گیا ھے

الحرج مرفوع حرج اٹھایا گیا ھے ۔

قرآن حکیم میں اس اصول کی بنیاد درج ذیل آیات ھیں :

مَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج)

اللہ نے تمھارے لئے دین میں تنگی نہیں رکھی ھے ۔

مَايُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (المائد)

اللہ تمھارے اوپر تنگی نہیں چاھتا لیکن یہ ضرور چاھتا ھے کہ تمھیں پاک و صاف رکھے ۔

---

۱ - مسلم ج ۱ ص ۴۲۹

حرج کی تحقیق

ان آیتوں میں دین کے معاملہ میں "حرج" کی نفی کی گئی ہے ۔ حرج کا مفہوم عرب کی ٹکسالی زبان میں یہ منقول ہے ۔

الحرجة من الشجر ما لیس له مخرج (۱)	وہ گھنی جھاڑی (جسمیں الجھے بغیر) نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو ۔

حضرت عائشہ رض نے "حرج" کے معنی "ضیق" (تنگی) بیان کئے ہیں (۲) ۔

فقہ میں ہے :

اصل الحرج الضیق (۳)	حرج کی اصل تنگی ہے ۔

ایک مرتبہ حضرت ابوهریرہ رض نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رض سے پوچھا کہ دین میں تنگی نہ ہونے کا کیا مطلب ہے ' جبکہ ہم اپنی خواہشات و مرغوبات سے روک دئے گئے ہیں ۔ انہوں نے فرمایا تنگی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ قدیم قوموں کے لئے (ان کے مناسب حال) جو سخت احکام مقرر کئے گئے تھے ' ویسے سخت احکام اس امت کے لئے نہیں مقرر ہوئے (۴) ۔

ایک اور موقع پر حضرت عبداللہ بن عباس رض نے فرمایا کہ " دراصل یہ اسلام کی وسعت کا بیان ہے کہ احکام و قوانین کی

---

۱ ۔ الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹
۲ ۔ تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر کبیر ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰
۳ ۔ الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹
۴ ۔ تفسیر کبیر وغیرہ

دشواری و تنگی کی حالت میں تلافی و تدارک کے لئے مختلف صورتیں اور مختلف طریقے مقرر ہیں ۔

انما ذلک سعة الاسلام ما جعل الله من التوبة والکفارات (۱)

یہ اسلام کی اس وسعت کا بیان ہے جو اللہ نے توبہ اور کفارہ کی شکل میں تدارک کی صورتیں مقرر کی ہیں ۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ان توضیحات سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔

(۱) دین میں سخت قسم کے احکام (تنگی والے) نہیں ہیں
(۲) انسانی کمزوری اور سماجی خرابی کی وجہ سے اگر بعض احکام سخت معلوم ہوتے ہیں تو ان میں وسعت کی مختلف صورتیں ہیں ۔

حضرت عکرمه رضؓ نے حرج کی نفی سے اسلام کی وسعت مراد لی ہے

حضرت عکرمہؓ (جلیل القدر تابعی) نے اسلام کی وسعت اور حرج کی نفی سے احکام و قوانین میں وہ لچک مراد لی ہے ' جو حالات و مقامات کی مناسبت سے نرمی و سختی کو انگیز کرلیتی ہے ' ان کے الفاظ یہ ہیں ۔

مَا اَحَلَّ لَکُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مثنیٰ وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ نے دو دو تین تین اور چار چار عورتوں سے شادی کی اجازت دی ہے ۔

---

۱ - الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹

۲ - الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹

معاشرتی زندگی میں ازدواجی زندگی کا مسئله نہایت اهم اور نازک ہے ۔ اس میں اسلام نے اپنے دستور کے مطابق مقصود کے درجه میں سب سے زیادہ زور عدل و توازن پر دیا ہے ، حالات و مقامات کی مناسبت سے اگر یه عدل و توازن اپنی حیثیت کے مطابق ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے سے پیدا ہوتا ہے تو اسکی اجازت ہے ' اور اگر ایک سے زیادہ کے ساتھ شادی کرنے سے ہوتا ہے تو چار تک کی اجازت ہے ۔

بالکلیه شادی نه کرنے کی اجازت اس بنا پر نہیں ہے که یه حالت انسان کی طبعی و تمدنی زندگی کے موافق نہیں ہے ۔ بالفرض اگر حالات سازگار نہیں ہیں تو ایسی صورت میں انسان حالات کو سازگار بنانے کا مکلف ہے ۔

یه وسعت اس لئے نہیں ہے که اس کو ہوس رانی کا ذریعه بنایا جائے یا اس کے ذریعه معاشرتی زندگی کی ہمواری ختم اور حقوق کی پامالی کی جائے بلکه اس لئے ہے که انسان اپنے فطری حق سے محروم نه رہے ' اور اس کے ذریعه معاشرتی ہمواری پیدا ہو ۔

اسلام کی نظر میں اصل چیز زندگی میں عدل و توازن اور معاشرہ میں ہمواری ہے ، اس کے لئے طریقه کار کیا اختیار کیا جائے ' اس پر اس نے زیادہ زور نہیں دیا ہے ' بلکه انسان کی نفسیاتی اور مزاجی کیفیت کے پیش نظر اونچی اور نیچی حد کی تعیین پر اکتفاء کیا ہے ۔

اس اجازت سے اگر ہر مقام اور ہر حالت میں کام لیا گیا تو زندگی میں عدل و توازن باقی نه رہے گا ' اور اگر ہر حالت اور مقام سے اس کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی تو یه حرج (تنگی) کی صورت ہوگی ' جس کا نتیجه جنسی آوارگی کی شکل میں ظاہر ہو کر پورے معاشرہ کو تباہ کر دے گا ۔

اس قسم کے معاملات میں نہ ترقی پسندی سے مرعوب ہونے کی اور نہ کشمکش سے گھبرا کر زندگی سے گریز اختیار کرنے کی ضرورت ہے ' بلکہ اصل چیز حالات و مقامات کا صحیح تجزیہ کر کے موقع و محل کی تعیین اور پھر اسی مناسبت سے مقررہ احکام و قوانین کے ''فٹ'' کرنے کی ضرورت ہے ۔

حالات و مقامات کا صحیح تجزیہ کرنا آسان نہیں ہے ' ہر دور کا یہ مشکل ترین کام سمجھا گیا ہے ' اس کو سمجھے بغیر فراخی اور تنگی کا فیصلہ بہت دشوار ہے ۔

انسان کی عملی زندگی میں الہی شریعت کا کردار ماہر طبیب جیسا ہے

اصل یہ ہے کہ انسان کی عملی زندگی میں شریعت الٰہیہ کی حیثیت ایک ماہر طبیب جیسی ہے جو نبض کی حرکت ' مریض کی حرارت و برودت اور مرض و مزاج کی کیفیت و نوعیت دیکھکر دوا اور غذا تجویز کرتا ہے ' تاکہ دواؤں اور غذاؤں کے ذریعہ طبیعت میں اعتدال و توازن پیدا کرکے اس کی قوت مدافعہ بحال کر دیجائے کہ وہ خود ہی مرض کا استیصال کرتی رہے ۔

ظاہر ہے کہ مریض اور مرض کی صحیح تشخیص و تجویز کا کام کس قدر مشکل ہے ؟ نیز اس مقصد تک پہنچنے کے لئے کتنے مراحل درکار ہیں ؟ اور ہر مرحلہ میں گرمی و سردی اور نرمی سختی کا اندازہ لگا کر دوا اور غذا میں مناسب ترمیم کا معاملہ کتنا اہم ہے ؟

فعل الطبیب الرفیق یحمل المریض علی ما

الہی شریعت کا کردار ایک شفیق طبیب کی طرح ہے جو

فیہ صلاحہ بحسب حالہ و عادتہ وقوۃ مرضہ وضعفہ حتی اذا ستقلت صحتہ ھیأ لہ طریقۃ فی التدبیر وسطا لائقا لہ فی جمیع احوالہ (۱)

مریض کی حالت، عادت مرض کی قوت اور ضعف کے تقاضے کے مطابق مریض کو مرض کی اصلاح پر آمادہ کرتا ہے، یہانتک کہ جب مریض کی صحت مستقل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ایک ایسا معتدل لائحہ عمل تجویز کر دیتا ہے جو اسکی تمام حالتوں کے مناسب ہوتا ہے۔

احکام و قوانین کے جامع سسٹم تک پہنچنے کے لئے مختلف مراحل درکار ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ جس طرح اطبا کے یہاں دواؤں اور غذاؤں کا ''پورا کورس'' موجود ہوتا ہے، اسی طرح احکام، قوانین کا ایک جامع سسٹم ہے، لیکن اس کو بر محل منطبق کرنے کے لئے حالات و تقاضے کو سمجھنا اور مختلف طریقے اختیار کر کے معاشرہ کو کورس کی تکمیل کے قابل بنانا نازک ترین کام ہے۔ ختم نبوت اور تکمیل ہدایت کا یہ مطلب ہے کہ معاشرہ کو مختلف مراحل سے گذار کر ایک معیاری معاشرہ کی تشکیل کے لیے ایک مکمل کورس اور ایک ''جامع سسٹم'' عطا کر دیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان اس معاشرہ کے تمام درمیانی مراحل چھوڑ کر چھلانگ لگا کر ''جامع سسٹم'' کی بلند چوٹی پر پہنچنے کی کوشش کرے۔

۱۔ الموافقات ج ۲ ص ۱۶۳

اصل چیز زندگی میں عدل و توازن ہے اس کے لئے مختلف مراحل کا ثبوت

ذیل میں بعض وہ آیتیں اور حدیثیں پیش کی جاتی ہیں جن سے بتدریج اور مختلف طریقوں سے زندگی میں عدل و توازن کی کیفیت پیدا کرنے کا ثبوت ملتا ہے ۔

ابتدا میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں مختلف انداز سے ان کائناتی تصرفات کی طرف توجہ دلائی جن پر دنیوی زندگی کا قیام و بقا موقوف ہے ، اور جب دنیا کی طرف رغبت اورتوجہ میں بے اعتدالی ظاہر ہونے کا اندیشہ ہونے لگا تو مختلف انداز سے دنیاکی بے وقعتی اور بے ثباتی کا بیان کیا گیا ہے ۔ مثلاً

وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّ لَهْوٌ وَّ لَلدَّارُالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (الانعام)

دنیا کی زندگانی تو کچھ نہیں ہے محض لہو و لعب ہے اور متقیوں کے لیے یقیناً آخرت ہی کا گھر بہتر ہے ، افسوس کہ تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے ۔

دوسری آیت

وما ھذہ الحیوۃ الدنیا الالھو و لعب و ان الدار الاخرۃ لھی الحیون لو کانوا یعلمون (عنکبوت)

یہ دنیوی زندگی محض لہو و لعب ہے ، اصلی زندگی واقعی دار آخرت ہے ، کاش کہ لوگ جانتے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا ارشاد ہے :

ن مما اخاف علیکم ما یفتح لکم من زھرات الدنیا و زینتھا (۱)

مجھے زیادہ اندیشہ اس حالت سے ہے جب کہ دنیا کی فتوحات ، اس کی زیب و زینت اور تر و تازگی تمھیں حاصل ہو گی -

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا :

فو اللہ لاالفقرا خشی علیکم ولکن اخشی علیکم ان تبسط علیکم الدنیا کما بسطت علی من کان قبلکم فتنانسوھا کما تنا نسھوھا و تھلککم کما اھلکتھم (۲)

واللہ مجھے تمھارے فقرو افلاس سے اندیشہ نہیں ہے بلکہ اس بات کا زیادہ اندیشہ ہے کہ جب تم کو ویسی ہی دنیاوی فراغت و وسعت حاصل ہو گی جیسی کہ تمھارے اگلوں کو حاصل تھی تو تم بھی اس میں اسی طرح مبتلا ہو جاؤ گے جس طرح وہ لوگ مبتلا ہوگئے ، پھر وہ تم کو اسی طرح ہلاک کر دے گی جس طرح ان کو ہلاک کیا ہے ۔

مگر جب معاشرہ کی تشکیل اس منزل پر پہنچ گئی کہ بے اعتدالی کا زیادہ اندیشہ نہ رہ گیا تو فرمایا :

---

۱ بخاری و مسلم
۲ ایضاً

قل من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق (الاعراف)

آپ کہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کے لیے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں -

دوسری جگہ پیغمبروں کے ضمن میں قوم کو حکم دیا گیا ہے :

یاایھاالرسل کلوا من الطیبات و اعملوا صالحا انی بما تعملون علیم (المومنون)

اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور عمل صالح کرو- جو عمل تم کرتے ہو وہ مجھ سے پوشیدہ نہیں ہیں -

پھر اس میں اعتدال قائم رکھنے کے لیے مختلف قسم کی پابندیاں لگا کر عذاؤں، دواؤں (مامورات) اور پرہیزوں (منہیات) کا ایک مکمل کورس تیار کر دیا گیا ، جس پر ٹھیک عمل سے کسی نقصان کا اندیشہ باقی نہیں رہتا -

ان کے علاوہ کتاب و سنت میں بہت سی آیتیں و حدیثیں ہیں جو معاشرتی زندگی کے مختلف مراحل کا پتہ دیتی ہیں اور ان کے مفہوم میں ظاہری فرق محض زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے ہے ، مثلاً ایک جگہ ہے :

ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ (البقرہ)

جو کچھ تمہارے دل کے اندر ہے خواہ تم اسے ظاہر کرو یا پوشیدہ رکھو، ہر حال میں اللہ اس کا جاننے والا ہے اور

وہ تم سے اس کا حساب لے گا (تم اپنے اندر کا گناہ دنیا کی نظروں سے چھپا سکتے ہو ، لیکن اللہ کے محاسبہ سے نہیں بچ سکتے ۔)

اس کے بعد ہے :

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (البقرہ)

اللہ کسی شخص پر اس کی وسعت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا ہے ، جس نے اچھے کام کیے اس کا نفع اسی کے لئے ہے اور جس نے برے کام کیے اس کا وبال بھی اسی پر ہے ۔

ایک اور جگہ اسی سلسلہ میں ہے :

قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اَنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهُ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ (الزمر)

میرے ان بندوں سے آپ کہہ دیجئے جنھوں نے (ارتکاب جرم کر کے) اپنے آوپر زیادتی کی ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہوں ۔ یقیناً اللہ سارے گناہوں کو بخش دے گا وہ بڑا غفور الرحیم ہے ۔

یا مثلاً جب یہ آیت نازل ہوئی :

وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ (الانفال)	اور یاد رکھو کہ تمھارا مال اور تمھاری اولاد (تمھارے لئے) فتنہ (ایک آزمایش) ہے ۔

تو لوگوں کو آل اولاد اور ازدواجی زندگی سے بے رغبتی ہونے لگی اور بعض نے تو رسول اللہ سے مجرد رہنے اور دینوی علایق سے کنارہ کشی اختیار کر کے ترک دنیا کی اجازت چاھی لیکن آپ نے دنیوی علایق کی طرف رغبت دلاتے ہوئے معتدل زندگی ھی کو صحت مند زندگی قرار دیا ، اور اس پر ثابت قدم رہنے کی تاکید فرمائی :

لکننی اصوم وافطر و اصلی وارقد و اتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی (۱)	مجھے دیکھو میں روزہ (نوافل) رکھتا بھی ہوں اور نہیں بھی رکھتا ، نماز پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں ، اور عورتوں سے شادی کرتا ہوں ، جس شخص نے میرے اس (معتدل) طریقہ سے رو گردانی کی یاد رکھو وہ میرے گروہ سے نہ ہوگا ۔

یہ در اصل رسول اللہ نے ان تین اشخاص کے جواب میں فرمایا تھا جن میں سے ایک نے دائمی روزہ رکھنے ، دوسرے نے دائمی شب بیداری کرنے اور تیسرے نے ہمیشہ مجرد رہنے کا عہد کیا تھا ۔ اس سے اسلامی زندگی کے اعتدال و توازن کا پتہ چلتا ہے۔

---

۱ بخاری و مسلم و نسائی

اجتماعی کے علاوہ انفرادی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کی صورتیں

مذکورہ تدبیریں تو اجتماعی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے تھیں ، اسی طرح انسان کی انفرادی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم مختلف طریقہ کار اور مختلف تدبیریں فرماتے تھے ، چنانچہ آپ کے پاس مختلف قسم کے لوگ آتے اور افضل اعمال (سب سے زیادہ فضیلت کا کام) کے بارے میں سوال کرتے تھے ، یا بغیر سوال کے بعض اعمال کی طرف آپ لوگوں کو توجہ دلاتے تھے ، جو ان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتی تھی ، مثلاً کسی سے آپ نے نماز کو افضل اعمال فرمایا اور کسی سے والدین کی خدمت کو اور کسی سے جہاد کو ۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے اعمال کو آپ نے افضل قرار دیا ہے جن کی تفصیل حدیث کی کتابوں میں بآسانی مل جائے گی ۔ یہ تفاوت اشخاص کے حالات اور ان کی نفسی کیفیت کی بنا پر ہوتا تھا ، آپ لوگوں کی حالت سمجھ کر یہ اندازہ لگا لیتے تھے کہ اس شخص کی زندگی میں بے اعتدالی کن راہوں سے آ سکتی ہے اور احکام و قوانین میں کس کو مقدم و موخر کرنے سے یہ بے اعتدالی دور ہو سکتی ہے ۔ یہ قدرتی بات ہے کہ ہر شخص کی عملی زندگی مختلف ہوتی ہے ، کسی شخص کا کوئی پہلو کمزور ہوگا ، اسی کی اصلاح پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہو گی اور اس لحاظ سے ہر شخص کے افضل اعمال یکساں نہیں ہو سکتے ہیں ، مثلاً ایک مالدار شخص کے لیے مال و دولت خرچ کر دینا آسان ہے ، لیکن جسمانی مشقت زیادہ مشکل ہے ، ایسے شخص کے لیے وہ اعمال زیادہ فضیلت والے ہوں گے ، جن کا تعلق جسمانی مشقت سے ہے ، یا جو شخص جسمانی مشقت کا عادی ہے ، لیکن

مال و دولت کا زیادہ حریص ہے ، اس کو مال و دولت کے خرچ پر زور دیا جائے گا اور وہی اس کے لیے افضل قرار پائے گا ، اسی طرح دوسرے احکام و اعمال کے موقع و محل کو بھی سمجھنا چاہئے جیسا کہ فقہا لکھتے ہیں :

فقہا کے بیان سے اس کی تائید و تصدیق

و ھکذا تجد الشریعۃ ابدا فی مواردھا و مصادرھا[1]

اسی طرح تم شریعت کو ہر مقام اور ل کی مناسبت سے خصوصیات کا حامل پاؤ گے ،

پھر آگے کہتے ہیں :

و علی نحو من ھذا الترتیب یجری الطبیب الماھر ابتداء علی ما یقتضیہ الاعتدال فی توافق مزاج المغتذی مع مزاج الغذاء و یخبر من سألہ عن بعض الماکولات التی یجھلھا المغتذی اھوغذاء ام سم ام غیرذلک فاذا اصابتہ علۃ بانحراف بعض الا خلاط قابلہ فی معالجتہ علی مقتضی انحرافہ فی الجانب الاخر

ایک ماہر طبیب غذاؤں کے بارے میں سوالات کے جواب میں ایسی ہی ترتیب پر عمل کرتا ہے - جب وہ کسی شخص کے مزاج میں اعتدال و ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے ، دیکھتا ہے کہ کسی شے کے استعمال سے بعض اخلاط مضمحل ہو جاتے ہیں اور ان سے مطلوبہ نتیجہ حاصل ہونے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے یا دیر لگتی ہے تو فوراً دوسری جانب کی رعایت سے اس کا ''توڑ'' کرتا ہے ، اور تقدیم

---

۱ ، ۲ ، الموافقات ج ۲ ص ۱۶۷

لیرجع الی الاعتدال وهو المزاج الاصلی والصحة المطلوب (۱)	وتاخیر نیز کمی بیشی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ اعتدال و ہم آہنگی کو واپس لاتا ھے ، یہ اعتدال ھی انسان کا مزاج اصلی ھے اور یہی مطلوبہ صحت ھے جس کے لیے مختلف مدارج سے گذرنا پڑتا ھے -

مذکورہ نکتہ سمجھ لینے کے بعد بڑی حد تک فقہی احکام و قوانین میں ''حرج'' کی گتھی سلجھ سکتی ھے نیز معاشرت و تمدن کے نئے پیدا شدہ مسائل کے حل میں جن کے بارے میں تبدیلی اور ترمیم کا سوال اٹھتا رھتا ھے اس سے بڑی مدد ملتی ھے -

حرج کی حدیں

وہ مسائل جن میں واقعی ''حرج'' کی صورت پیدا ھوتی ھو اور ''الحرج مرفوع'' کے اصول کو عمل میں لانے کی ضرورت ھو ، ان کے بارہ میں حسب ذیل حد بندیاں اور پابندیاں ھیں :

''حرج'' کی حد بندی کرتے ھوئے فقہاء کہتے ھیں :

اصل الحرج الضیق فما کان من معتادات المشقات فی الا عمال المعتاد مثلها فلیس بحرج لغة و لا شرعاً (۲)	حرج کی اصل تنگی ھے اس لیے جو مشقتیں عادۃ روزانہ کے کام کاج میں ھوتی ھیں، وہ حرج میں نہ داخل ھوں گی ' نہ لغوی اعتبار سے اور نہ شرعی اعتبار سے -

---

۱ الموافقات ج ۲ - ص ۱۶۷ ۲ - الموافقات ج ۲ ص ۱۰۹

اس کی مزید تشریح یہ ہے :

کیف و ھذالنوع من الحرج وضع لحکمة شرعیة وھی التمحیص و الاختیار حتی یظھر فی الشاھد ما علمه الله فی الغائب. (۱)

ایسا (یعنی مطلقاً حرج سے گلو خلاصی) کیسے ہو سکتا ہے؟ کسی نہ کسی درجہ میں ''حرج'' کا ہونا تو شرعی حکمت میں داخل ہے ' یعنی احکام و قوانین کے ذریعہ انسان کی آزمایش ہو - مختلف کسوٹیوں پر اس کو کسا جائے تاکہ اس کی اندرونی چیزیں ابھر کر سامنے آئیں -

یہ ابتلا و آزمایش ترک و اختیار دونوں سے متعلق احکام میں ہوتی ہے -

و الا بتلاء یتعلق بالمشروع و غیر المشروع فعلاً و ترکا (۲)

ابتلاء و آزمایش کا تعلق مامورات و منہیات دونوں قسم کے احکام سے ہے -

حرج و تنگی کی ایک صورت تو دنیوی معاملات و کاروبار میں ہے ' دوسری صورت دینی و ملی معاملات و مسائل میں ہے ' مثلاً اگر کسی حکم و قانون پر عمل در آمد سے اس سے زیادہ اہم بات میں تنگی و دشواری پیدا ہوتی ہے (واجب کا ترک لازم آتا ہو یا حرام فعل کے مرتکب ہونے کی نوبت ہو) تو شرعی اعتبار سے اس قسم کی مشقت کا ازالہ بھی ضروری ہو

---

۱ - الموافقات ۲ - کیدانی ص ۱

گا اور جیسا کہ محققین فقہاء کہتے ہیں جب کسی اصول دین (اشعائر) کی پامالی کا اندیشہ ہو گا تو دنیوی حرج جان اور جوارح سب پر اس کو فوقیت حاصل ہو گی ۔

ان اصول الدین تقدم علی اعتبار النفس و الاعضاء اما غیر اصول الدین فانت تعلم ان الامر فیها غیر ذلک (۱)

اصول دین (کی حفاظت) تو انسانی جان اور جوارح پر مقدم ہے ' البتہ جو احکام اصول دین سے نہیں ' اس کا حکم دوسرا ہے ۔

حرج کے پہچان کی ایک تدبیر

فقہاء نے ایسے حرج اور مشقت کی پہچان کے لیے جن کے سمجھنے میں عام نظریں دھوکا کھاتی ہیں ' بعض طریقہ مقرر کئے ہیں' جو یہ ہیں: کام میں جو مشقت اور تنگی ہوتی ہے' اس کے تین درجے کیے جائیں' اعلیٰ (۱) ادنیٰ (۲) اور اوسط (۳) اعلیٰ یہ کہ اگر اس مشقت سے کچھ ہی زیادہ اور ہو تو وہ غیر عادت والی مشقت بن جائے ' ادنیٰ یہ کہ اگر اس میں کچھ تھوڑی بھی کمی ہو جائے تو وہ نفس مشقت ہی کے زمرہ سے خارج ہو جائے ' اور اوسط یہ کہ ان دونوں کے درمیانی ہو ۔

ظاہر نظر میں اعلیٰ مشقت غیر عادت والی کے زمرہ میں آ سکتی ہے ' کیونکہ دونوں میں فاصلہ بہت کم باقی رہتا ہے ' اس کے باوجود فقہاء اس کو معتاد (عادت والی) ہی میں شمار کرتے ہیں ' اور رخصت و سہولت کی اجازت نہیں دیتے ہیں ۔

---

۱ حاشیہ الموافقات ج ۲ ص ۱۵۳

بتدریج منزل تک پہنچنے میں تنسیخ کی ضرورت نہیں ہوتی

شریعت کا مقصد یہ ہے کہ احکام و قوانین کی پابندی کے ذریعہ انسان منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ کرتا رہے ۔ اگر اس مقصد کے حصول میں خارجی سبب سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور انسان کے فعل کو اس میں دخل نہیں ہوتا ہے تو اصولاً صحیح طریقہ یہ ہے کہ خارجی رکاوٹوں کو دور کر کے معاشرہ اپنا کو اس قابل بنایا جائے کہ انسان آزادی اور فراخ دلی کے ساتھ منافع حاصل کرتا اور مضرت دفع کرتا رہے ' نہ یہ کہ احکام و قوانین ہی میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر کسی حکم پر عمل کرنے سے حرج اور ضرر عام ہو اور ملک و ملت کے مصائب میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس وقت تک کے لیے حکم کے نفاذ کو مؤخر کیا جا سکتا ہے اور حکم کی تحدید نیز تعمیم میں تخصیص کی صورتیں نکالی جا سکتی ہیں جب تک کہ معاشرہ اس قابل نہ ہو جائے کہ کامل حکم کو برداشت کر کے اس کے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ مکمل طریقہ پر کر سکے ۔ موقع و محل کے لحاظ سے اس طریقہ کو ختیار کرنے میں نہ تنسیخ کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی ضرورت ہی ہوتی ہے ' بلکہ اس کی حیثیت بتدریج کسی منزل تک پہنچنے کے لیے مناسب حال پروگرام اور لائحہ عمل کی ہو جاتی ہے ۔

اس کی تائید درج ذیل تصریحات سے ہوتی ہے :

قرآن حکیم میں یہودیوں کے حالات کے ضمن میں مذکور ہے ۔

فبظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبت آحلت لهم و بصدهم عن سبیل الله کثیراً
۴/۱۵۹

یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے کئی ایک اچھی چیزیں ان پر حرام کر دیں جو (پہلے) ان کے لیے حلال تھیں ' اور نیز اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے '

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عارضی طور پر قوم کو ان مباح اور جائز باتوں سے بھی روکا جا سکتا ہے ' جو غلط استعمال کی وجہ سے وہ برائیوں کا ذریعہ بن گئی ہوں ۔

خانہ کعبہ میں حطیم والی روایت اوپر گذر چکی ہے ' اس سے محدثین نے حسب ذیل مسائل مستنبط کیے ہیں :

(۱) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کر دینا چاہیے ۔

(۲) تالیف قلب کا حتی الامکان خیال رکھنا چاہیے ۔

(۳) کسی ایسی چیز سے تعرض نہ کرنا چاہیے جو زیادہ اہم نہ ہو لیکن قومی رغبت کی بنا پر روک دینے کی وجہ سے نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ ہو ' (۱)

مختلف پیغمبروں کے لائے ہوئے احکام و قوانین میں تفاوت کی بڑی وجہ یہی معاشرتی حالت کا اختلاف تھا نیز بتدریج انسانی مزاج اور طبیعت کو اس قابل بنانا تھا کہ اعتدال کے ساتھ وہ منافع حاصل کرنے اور مضرت دفع کرنے کے قابل بن سکے '

---

۱ - نووی شرح مسلم جلد ۱ ص ۳۲۹

اب اس کے متعلق چند اور فقہی قاعدے بیان کیے جاتے ہیں جن سے نقصان و خلل کی حد بندی ہوتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کو کس موقع پر کس طرح اور کس حد تک استعمال کیا جا سکتا ہے ۔

نقصان دور کیا جائے

(۳) الضرر یزال   نقصان دور کیا جائے

اس اصول کی بنیاد قرآن و سنت کی وہی تصریحات ہیں جو اوپر ذکر ہو چکی ہیں ، ان کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے ایک موقع پر اسلامی احکام و قوانین کا مزاج بیان کرتے ہوئے تقریباً اسی مفہوم کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (۱)	اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے

قران و سنت سے اس کی تائید

شریعت کا منشا یہ ہے کہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہو ، اس کو بروئے کار لانے میں جو رکاوٹیں در پیش ہوں ان کا ازالہ بھی شریعت کے منشا میں داخل سمجھا جائے گا ، قرآن حکیم کی اس آیت سے اس پر روشنی پڑتی ہے :

و اعلموا ان فیکم رسول اللہ لو یطعیکم فی	اور جان لو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے ، بہت سی

---

۱ - موطا و دار قطنی

كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبب اليكم الايمان و زينه فى قلوبكم و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان

(حجرات)

باتیں ایسی ہیں کہ اگر وہ ان میں تمہارا کہنا مان لے تو تم مشکل اور دشواری میں پڑ جاؤ ' لیکن اللہ نے تمہارے لیے ایمان کو مرغوب بنایا اور تمہارے دلوں میں اس کو مزین کیا ' نیر کفر ' نافرمانی اور گناہ کو اس نے تمہارے لیے ناپسند کیا ۔

فقہاء اس آیت کے ذکر کے بعد کہتے ہیں ۔

فقد اخبرت الاية ان الله حبب الينا الايمان بتيسيره و تسهيله وزينه فى قلوبنا بذلك(۱)

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آسانی اور سہولت کے ساتھ ہمارے لیے ایمان کو مرغوب بنایا ہے اور اسی حیثیت سے ہمارے دلوں میں اس کو مزین کیا ۔

ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

عليكم من الاعمال ماتطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا(۲)

تم وہی اعمال کرو جن کے کرنے کی طاقت رکھتے ہو ' اللہ نہیں تھکے گا بلکہ تم خود ہی (کرنے سے) تھک جاؤ گے ۔

---

۱ - الموافقات ج ۲ ص ۱۳۶

۲ - نسائی وغیرہ ۔

عمومی حیثیت سے رسول اللہ کا احکام و قوانین کے بارے میں یہ طرز عمل مذکور ہو چکا ہے :

وما خیر علیہ الصلوۃ والسلام بین امرین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما(۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جن دو امروں کے بارے میں اختیار دیا جاتا تو ان میں جو زیادہ آسان ہوتا اس کو آپ اختیار فرماتے جب تک اس میں گناہ نہ ہوتا ہو ۔

اس سلسلہ کی اور بہت سی روائتیں ذکر کرنے کے بعد فقہا کہتے ہیں :

من السامۃ والملل والعجز بغض الطاعۃ وکراھیتھا (۲)

(ان روائتوں میں) تھکاوٹ تکان، عجز، طاعت میں ناگواری و ناپسندیدگی کا سبب بننے والی تمام حالتیں اور صورتیں داخل ہیں -

اس اصول پر عمل در آمد کی چند مثالیں

فقہاء نے اس اصول سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے اور مقررہ قاعدہ و ضابطہ کے مطابق خلل اور نقصان کو دفع کیا ہے، مثلاً :

خرید و فروخت کا معاملہ ہونے کے بعد عیب نکلنے کی وجہ سے معاملہ کا فسخ کا اختیار ۔ اسی طرح خیار رویت (دیکھنے کے بعد پر معاملہ کی موقوفی) خیار شرط (شرط پر معاملہ کا معلق

---

۱ - ترمذی -
۲ - الموافقات ج ۲ ص ۱۳۶

ہونا) اور تمام وہ صورتیں اور حالتیں جن میں تصرفات سے روک دیا جاتا ہے سب اسی پر مبنی ہیں اور خلل و نقصان کے اندیشہ ہی سے مذکورہ معاملات میں وسعت اور سہولت سے کام لیا گیا ہے - شفعہ اور کراہیت کے ابواب ' قصاص ' حدود' کفارہ اور تلف کر دینے کی صورت میں ضمان کے احکام اور تقسیم کے معاملہ میں دونوں فریق کی رعایت وغیرہ سے متعلق قوانین حتیٰ کہ حاکم اور قاضی کے تقرر تک کے معاملہ کو فقہاء نے اس اصول کے ذیل میں شمار کیا ہے اور جزئیات و فروع کے بیان میں زیادہ سے زیادہ اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ نہ کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچا سکے اور نہ خود نقصان اٹھائے -

فقہا نے اس طریقہ سے دراصل شریعت کو اس حدیث کے مطابق بنایا ہے :

ان ھذا الدین متین فاوغلوا فیہ برفق و لا تبغضوا الی انفسکم عبادة اللہ(۱)	یہ دین نہایت مضبوط ہے اس میں نرمی سے ہاتھ ڈالو اور اللہ کی عبادت (قوانین کی تعمیل) کو اپنے لئے مبغوض و ناپسند نہ بناؤ -

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں

(۴) الضرورات تبیح المحظورات	ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے -

اس اصول سے فقہاء نے درج ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں: مثلاً :

۱- بیہقی -

(۱) انتہائی بھوک کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے مردار اور دیگر حرام اشیا کا کھانا جائز ہے -

(۲) حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب جیسی چیز سے گلوخلاصی کی اجازت ہے -

(۳) جبر و زبردستی کی حالت میں زبان سے کلمۂ کفر نکال دینا جائز ہے ' بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو -

(۴) اگر کوئی ایسا شخص کسی کا قرض نہ ادا کرتا ہو جس کے پاس مال موجود ہو تو قرضخواہ کے لیے مقروض کی اجازت کے بغیر قرض کی مقدار کے برابر مال لے لینا جائز ہے -

(۵) حملہ آور کو ہر طریقہ سے ہٹانا جائز ہے ' خواہ اس میں حملہ آور کے قتل تک نوبت آ جائے وغیر ذالک - اس سلسلہ میں مقررہ حد بندی کی صورتیں یہ ہیں :

(۱) فقہاء کے نزدیک اسی ضرورت کا اعتبار ہو گا جس کی بنا پر اس سے زیادہ اہم ضرورت کا فوت ہونا نہ لازم آئے - چنانچہ جس مردہ کو بغیر کفن دیے دفن کر دیا گیا ہو کفن دینے کی غرض سے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں ہے کیونکہ قبر کھودنے میں مردہ کی بے حرمتی ہوتی ہے جس کا لحاظ تکفین سے زیادہ ضروری ہے- اسی طرح مردہ بغیر غسل کے دفن کر دیا جائے تو دوبارہ غسل کے لئے نکالنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ قبر ہی پر نماز پڑھی جائے (۱)-

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۵۸

(۴) جو شے ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی بس ضرورت کی مقدار ہی تک مباح ہوگی اس سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

ضرورت کی بنا پر اباحت بس ضرورت ہی کی مقدار ہوگی

(۵) ماابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا — جو چیز ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی اسی کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے گا۔

(۱) چنانچہ مضطر (بھوک سے بیقرار) کو اس سے زیادہ حرام اشیاء کا استعمال جائز نہیں ہے جتنی سے اس کی جان بچ جائے۔

(۲) دو چار مینگنی جنگل و بیابان کے کنووں (جن کا سر کھلا رہتا ہے) میں گرجائیں تو حرج نہیں ہے۔ سالم وغیر سالم خشک اور گیلی مینگنی میں کوئی فرق نہیں ہے، سب کا یکساں حکم ہے، البتہ اگر زیادہ مقدار میں گرے تو کنواں ناپاک ہو جائے گا۔ زیادہ معتمد بات یہ ہے کہ آبادی و غیر آبادی کے کنویں میں بھی فرق نہیں ہے۔ قلیل مقدار ہر ایک میں معاف ہے، کثیر سے دونوں ناپاک ہو جائیں گے، کیونکہ قلیل سے بچنا ہر جگہ دشوار ہے کہ جانور عموماً کنویں کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں۔ (۱)

(۳) طبیب اور دائی کو بقدر ضرورت ستر دیکھنے کی اجازت ہے، زیادہ کی نہیں ہے۔

---

۱ - حوالہ بالا ص ۵۹

۴) بلی کا تھوڑا سا پیشاب کپڑوں میں لگ جائے تو معاف ھے ' برتن میں لگ جائے تو نہیں معاف ھے ' کیونکہ عموماً برتن کو ڈھک کر رکھنے کی عادت ہوتی ہے اس لئے وھاں ضرورت نہیں ھے ۔

(۵) امام شافعی اس اصول سے استدلال کرتے ھیں کہ مجنون کو ایک عورت سے زیادہ شادی کی اجازت نہیں ھے کیونکہ اس سے زیادہ کی اس کو حاجت نہیں ھے ' پھر عورت کی حق تلفی کا اندیشہ ھے (ظاھر ھے کہ یہ وھی صورت ھے جس میں عورت کے حقوق پائمال نہ ھوں)

عذر کی بنا پر جو جواز ھوگا وہ عذر کے بعد ختم ھو جائیگا

(٦) ماجاز بعذر بطل بزوالہ — جو شے عذر کی بنا پر جائز ھے عذر کے زوال کے بعد اس کا جواز ختم ھو جائیگا ۔

اسی بنا پر تیمم وغیرہ کی اجازت جن صورتوں میں ھے ان کے زائل ھونے کے بعد یہ اجازت ختم ھو جائیگی یا اپنی جگہ دوسرے کو گواہ بنانے کی جو اجازت مرض اور سفر کی بنا پر ھے وہ ان کے ختم ھونے کے بعد ختم ھو جائے گی اور اصل گواہ کی حاضری ضروری ھو گی ۔

نقصان کو نقصان سے نہ دور کیا جائے

(۷) الضرر لایزال بالضرر — ایک نقصان دوسرے نقصان سے نہ دور کیا جائے ۔

(۱) مثلاً ایک مضطر کو جان بچانے کی غرض سے دوسرے مضطر کا کھانا کھا لینا جائز نہیں ہے ، کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہے ۔

(۲) اپنے ماتحت و ملازم کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس کا نقصان ہوتا ہو ۔

(۳) ایک شریک دوسرے شریک کو کسی ایسے کام پر مجبور نہیں کر سکتا جس سے اس کا حرج اور نقصان ہوتا ہو ۔

عام نقصان کی خاطر خاص نقصان برداشت کیا جائے

(۸) یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام	ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے ۔

جس طرح قومی و جماعتی مفاد کو ذاتی اور شخصی مفاد پر ترجیح حاصل ہے اور بڑی چیز کے حصول کے لئے چھوٹی چیز کو قربان کرنا جائز ہے (بشرطیکہ وہ شعائر کی پائمالی کا سبب نہ بنے) اسی طرح عام نقصان کے دفعیہ کی غرض سے خاص نقصان کو نظر انداز کیا جائے گا ۔

مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ساتھیوں کے انکار کے باوجود مکہ والوں کی منہ مانگی شرطیں منظور کر لی تھیں ' جس سے اس اصول کی تائید ہوتی ہے کہ بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیز کو نظر انداز کرنا چاہئیے اور مستقبل کی مستقل تعمیر کے لئے حال کی وقتی چیزوں کی طرف توجہ نہ کرنی چاہئیے(۱)

---

۱ - تفصیلی بحث کےلئے ملاحظہ ہو اسلام کا زرعی نظام از صفحہ ۷۹ تا ۸۳ -

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل مسائل نکالے ہیں :

(۱) اسلام کے دشمن مقابلہ کے وقت اگر مسلمان اور ان کے بچوں کو ڈھال بنا کر آگے کر دیں تو مسلم فوج کے لئے جائز ہے کہ ان کی پروا نہ کرے اور ان پر حملہ کرکے دشمن تک پہنچ جائے۔

(۲) اگر کوئی دیوار یا درخت راستہ کی طرف جھک جائے جس سے عام گذرنے والوں کو تکلیف اور نقصان برداشت کرنا پڑتا ہو تو دیوار و درخت کی اصلاح ضروری ہے خواہ اس میں مالک کا نقصان ہی ہوتا ہو۔

(۳) جو قرضدار قید میں ہو ، قرض کی ادائیگی کے لئے اس کا مال بیچنا جائز ہے تاکہ قرضخواہوں کا نقصان نہ ہو۔

(۴) جب تاجر عمومی حیثیت سے چیزوں کی قیمت اتنی بڑھا دیں جس سے لوگوں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہو تو نرخ مقرر کر دینا جائز ہے اگرچہ اس میں تاجروں کا نقصان ہوتا ہو۔

(۵) اگر تاجروں نے اپنے یہاں غلہ اور دوسری چیزوں کا ذخیرہ کر لیا ہو جس سے عام لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو زبردستی اس پر قبضہ کرکے اس کو فروخت کرانا جائز ہے۔

(٦) ایک جنس کے بازار میں کسی ایسی دکان بنانے سے روک دینا جائز ہے جس سے بازار والوں کو تکلیف ہوتی ہو ، مثلاً بزازی کی لائن میں ایسی دکان

جس کی بھٹی اور دھوئں وغیرہ سے بزازوں کو تکلیف ہوتی ہو ۔ غرض اس قسم کے عام نقصان سے بچنے کی خاطر خاص نقصان کو نظر انداز کر دیا جائے گا ۔

بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان کے ذریعہ دور کیا جائے

(۹) اعظم ضرراً بزال بالا خف دو نقصان میں چھوٹے کے ذریعہ بڑے نقصان کو دور کیا جائے ۔

(۱) مثلاً قرضدار قرض نہیں ادا کرتا یا اور کوئی شخص جس کے ذمہ دوسروں کے ضروری اخراجات (نفقہ) ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کو قید کرنا جائز ہے ' کیونکہ قرض نہ ادا کرنے اور خرچ نہ دینے سے دوسروں کا جو نقصان ہوتا ہے قید اس کے مقابلہ میں کمتر ہے ۔

(۲) یا مثلاً کسی سخص نے لکڑی ' کڑی وغیرہ غصب کر کے اپنی عمارت میں لگالی تو اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہے اور اس کے نکالنے میں زیادہ نقصان ہوتا ہے تو عمارت توڑ کر اس کا حوالہ کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ لکڑی کی قیمت ادا کرنے کے بعد وہ اس کا مالک ہو جائیگا ' البتہ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہے تو مالک کا حق بدستور قائم رہے گا ۔

(۳) اگر مین غصب کرکے عمارت تعمیر کر لیجائے تو دیکھا جائیگا کہ اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو زمین

مالک کو واپس دلائی جائیگی اور اگر عمارت زیادہ قیمتی ھے تو زمین کی قیمت دلائی جائیگی ۔

(۴) اگر مرغی نے کوئی چیز نگل لی یا گائے نے تانبے چاندی کی پتیلی میں سر ڈالدیا اور وہ اس میں پھنس گئی تو اکثر والا اقل کی قیمت کا ضامن ہو گا ۔

(۵) اس اصول کے مطابق اگر مردہ ماں کے پیٹ میں زندہ بچہ کا یقین ہو تو پیٹ چاک کرکے اس کا نکالنا جائز ھے، لیکن اگر کوئی شخص قیمتی موتی نگل جائے اور مر جائے تو اس کا پیٹ چاک کرکے موتی نکالنا جائز نہیں ھے، کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے انسان کی حرمت مال کی حرمت سے کہیں زیادہ ھے اور موتی کی قیمت اس کے ترکہ سے دلائی جائیگی ۔ بعض شوافع نے وسعت سے کام لے کر دونوں جانب گنجایش رکھی ھے اور ان کے نزدیک حالات و مقامات کی مناسبت سے ایسے مسائل حل کئے جائیں گے ۔

جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ھو تو ھلکی خرابی کو قبول کر لیا جائے گا

(۱۰) اذ اتعارض مفسدتان روعی اعظمها ضررا بارتکاب خفها

جب دو خرابیوں کا مقابلہ ھو تو بڑی خرابی سے بچنے کے لئے چھوٹی خرابی کا ارتکاب گوارا کیا جائے گا ۔

اسی کے قریب یہ اصول بھی ھے :

(۱۱) من ابتلی ببلیتین وھما متساویتان

جو شخص دو برابر کی ضرر رساں چیزوں میں مبتلا ھوجائے

يا خذبايتهما شاء وان اختلفا يختار اهونهما	تو ان میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے اور اگر کمی زیادتی کے لحاظ سے ان میں فرق ہو تو کمی والی کو اختیار کرنا چاہئے ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً حرام اور ضرر رساں چیز کا ارتکاب ممنوع ہے ، لیکن خاص حالات میں ضرورت کی بنا پر جائز ہے ، اس لئے ضرورت سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی ۔

(۱) مثلاً ایک شخص کے جسم پر ایسا زخم ہے کہ سجدہ میں جانے سے بہنے لگتا ہے اور اس طرح نہیں بہتا تو ایسے شخص کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنے کی اجازت ہو گی ' کیونکہ زخم کے بہنے سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور بے وضو نماز پڑھنے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیٹھ کر باوضو پڑھے ۔ بے وضو کے مقابلہ میں ترک سجدہ زیادہ آسان ہے اور اس کی نظیر موجود ہے کہ سواری کے جانور کی پیٹھ پر بیٹھے بیٹھے نوافل پڑھنا اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا جائز ہے ' او بے وضو نماز پڑھنے کی کوئی نظیر نہیں ہے ۔

(۲) جو بوڑھا شخص کھڑے ہو کر قرأت کی طاقت نہیں رکھتا ہے لیکن بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے تو بیٹھ کر قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت ہو گی اور قرأت چھوڑنا جائز نہ ہوگا ۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے خلاف عمل کرنے سے نماز نہ ہوگی ۔

(۳) دو کپڑے ہیں لیکن دونوں میں معاف کی مقدار (قدر درھم) سے زائد نجاست لگی ہوئی ہے تو جس میں کم لگی ہو اس میں نماز پڑھی جائے۔

(۴) بھوک سے مضطر کے پاس مردار اور کسی دوسرے شخص کا کھانا دونوں موجود ہیں تو بعض فقہاء ایسی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن زیادہ معتمد یہ ہے کہ مردار کی اجازت نہیں ہے اس میں بھی موقع و محل کے لحاظ سے گنجایش ہے، بسا اوقات دوسرے شخص کا کھانا نتائج کے لحاظ سے زیاد ضرر رساں ثابت ہوتا ہے' ایسی صورت میں مردار کو ترجیح ہوگی ورنہ کھانے کی موجودگی میں مردار کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔

مفاسد دور کرنا مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم ہے

(۱۲) درء المفاسد اولیٰ من جلب المصالح	مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم مفاسد دفع کرنا ہے۔

شریعت میں مامورات پر عمل کرنے سے زیادہ منہیات سے بچنے پر . . . . . زور دیا گیا ہے' چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذا امرتکم بشی فاتوا منہ ما استطعتم واذا	جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جسقدر طاقت

نهیتم عن شئی فاجتنبوه(۱) رکھتے ہو اس کو کرو اور
جب کسی سے روکوں تو اس
سے پرہیز کرو -

اس روایت میں امر کرنے سے) متعلق امور میں "ماستطعتم" کی قید ہے اور نہی (نہ کرنے سے) متعلق امور میں یہ قید نہیں ہے جس سے اوامر کے مقابلہ میں نواہی کی زیادہ اہمیت معلوم ہوتی ہے ' فقہ کی کتابوں میں ایک اور روایت بھی ملتی ہے جو اصول درایت کے مطابق بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے لیکن اثرات و نتائج کے لحاظ سے منہیات کے خوگر ہو جانے کی صورت پر محمول کرتے ہوئے صحیح مان لینے میں زیادہ قباحت نہیں معلوم ہوتی ' وہ یہ ہے :

لترك ذرة ممانهى الله عنه جن باتوں سے اللہ نے منع
افضل من عبادة الثقلين(۲) فرمایا ہے ذرہ برابر بھی ان
سے بچنا دونوں جہان کی
عبادت سے زیادہ افضل ہے -

اہم مصلحت کی بنا پر مخالفت کی صورتیں

اہم مصلحت کی بنا پر درج ذیل قسم کی جزئیات میں مذکورہ اصول کے خلاف وسعت سے کام لیا گیا ہے :

(۱) اگر والدین میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی سمجھا جائے گا ' حالانکہ قاعدہ کے مطابق اس کو مجوسی قرار دینا چاہئے - یہ اس لئے

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۶۲ -
۲ - کشف الاسرار از الاشباہ والنظائر

کہ دوسرے اصول کے مطابق بچہ ''خیرالابوین'' (والدین میں مذہبی لحاظ سے جو اچھا ہو) کے تابع ہوتا ہے ایسی صورت میں بچہ کا ذبیحہ درست ہوگا اور مسلم سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) اگر بکری نے شراب پی پھر اس کو ذبح کیا گیا تو وہ حلال ہے، اسی طرح اگر اس کو حرام چارہ دیا گیا تب بھی اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہوگا، گو تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے۔

(۳) اگر کسی شخص کی حرام اور حلال دونوں قسم کی آمدنیاں ہیں، اگر حلال آمدنی زیادہ ہے تو ایسے شخص کا ھدیہ اور اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے اور اگر حرام آمدنی زیادہ ہے تو ناجائز ہے اور اگر متعین طور سے پہلی صورت میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ھدیہ اور دعوت کا کھانا حرام آمدنی سے ہے تو قطعاً نا جائز ہے۔

(۴) اگر کسی دوکان پر حرام اور حلال دونوں طرح سے حاصل کیا ہوا مال رہتا ہے تو جب تک حرام کی تعیین نہ ہو خریدوفروخت کرنا جائز ہے۔

(۵) اگر ایک معاملہ میں حرام اور حلال دونوں طرح کا معاملہ کیا تو حلال جائز ہوگا اور حرام ناجائز ہوگا۔ ان سب صورتوں کو ضرورت اور مصلحت کی بنا پر مذکورہ اصول سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

مانع اور مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو ترجیح ہوگی

(۱۳) اذاتعارض المانع والمقتضی یقدم المانع(۱) — جب مانع اور مقتضی کا ٹکراؤ ہو تو مانع کو غلبہ ہوگا۔

یعنی کسی صورت میں جب اس کے روکنے والے اور چاہنے والے دونوں اسباب موجود ہوں تو روکنے والے اسباب کے حکم پر عمل کیا جائیگا۔

(۱) مثلاً کسی شخص پر دو زخم لگے ' ایک عمداً جو قصاص کو واجب کرتا ہے ، دوسرا خطاً جس سے قصاص نہیں واجب ہوتا تو اس صورت میں قصاص نہ واجب ہوگا بلکہ دیت (خون کی قیمت) واجب ہوگی۔

(۲) ایک شخص جنابت کی حالت میں شہید کیا گیا تو اس کو غسل دینا چاہئے حالانکہ شہید کو غسل نہیں دیا جاتا ہے ' لیکن بعض فقہا کہتے ہیں کہ شہادت کو غالب قرار دیکر غسل نہ دینا چاہئے۔

اہم مصلحت کی بنا پر خلاف ورزی کی مثال

اہم مصالح کی بنا پر اس اصول کے خلاف عمل کی بھی گنجایش ہے۔ مثلاً مسلم اور غیر مسلم کی لاشیں اکٹھا پڑی ہوئی ہیں اور شناخت کی کوئی صورت بھی نہیں ہے تو شریعت کے مطابق سب کو غسل دے کر تجہیز و تکفین کی جائے اور سب کی نمار پڑھائی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں ان کو دفن کیا جائے ، البتہ اگر غیر مسلم زیادہ ہوں اور

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۸۳

شناخت کی کوئی صورت نہ ہو تو شرعی قانون کے مطابق تجہیزو تکفین کی ضرورت نہیں ہے ۔

بعض مصالح کی بنا پر فقہا نے دفع مشقت کی غرض سے ماموارات (واجب) تک کے ترک کو جائز قرار دیا ہے ' لیکن ''کبائر'' کے ارتکاب کے معاملہ میں سختی سے کام لیا ہے، البتہ جہاں مصلحت کو غلبہ حاصل ہو جائے وہاں اس میں بھی گنجایش رکھی ہے ۔ مثلاً نماز میں اگر اس کے شرائط ''طہارت ' سترو استقبال'' وغیرہ پائے جانے کی صورت نہ ہو تب بھی نماز ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے ' حالانکہ جس حالت میں اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کا حکم ہے مذکورہ شرائط کے فوت ہونے سے وہ حالت باقی نہیں رہتی ہے - اسی طرح کذب (جھوٹ) حرام ہے لیکن کسی اہم مصلحت کے غلبہ کی بنا پر تعریض (بات بنانے) کی اجازت ہے ۔ مثلاً لوگوں کے درمیان صلح و صفائی یا میاں بیوی کے بگڑے ہوئے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لئے تعریض سے کام لیا جا سکتا ہے ۔

احتیاج ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے

(۱۰) الحاجۃ تنزل منزل الضرورۃ عامۃ او خاصۃ	احتیاج ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو ۔

احتیاج کی بناء پر مثلاً بیع سلم اور صناع (اہل پیشہ) سے معاملہ میں اگرچہ شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس اصول کے مطابق وہ جائز ہیں اسی طرح انتہائی حاجتمند کو جب بلاسودی قرض نہ مل سکے تو سودی قرض لینا جائز ہے ۔

(۱۱) اذاجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام — جب حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو حرام کو غلبہ ہو گا ۔

اس مضمون کی ایک حدیث بھی ہے ۔

حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا

ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام — حلال اور حرام کے اجتماع کی صورت میں حرام ہی کو غلبہ ہوگا ۔

بعض محدثین نے اس حدیث کو رسول اللہ صلعم سے مرفوعاً نقل کیا ہے(۱) اور بعض نے عبداللہ بن مسعود سے موقوفاً روایت(۲) کی ہے ۔ فقہا نے ذیل کا اصول اسی سے نکالا ہے ۔

اذا تعارض دلیلان احدهما یقتضی التحریم والا خر الاباحة قدم التحریم — جب ایسی دو دلیلوں کا ٹکراؤ ہو جن میں سے ایک سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور دوسری سے اباحت تو حرمت کو مقدم رکھا جائے گا ۔

(۱) مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت چھری مسلمان کے ہاتھ میں ہے لیکن غیر مسلم نے مسلمان کا ہاتھ پکڑ کر چھری چلا دی تو ایسا ذبیحہ حلال نہیں ہے ۔

---

۱ - زیلعی کتاب الصید ۔
۲ - مصنف عبدالرزاق ۔

(۲) اگر مردار کی چربی تیل کے ساتھ مل جائے تو ایسے تیل کا استعمال جائز نہیں ہے ، البتہ شدید ضرورت میں جائز ہے ۔

(۳) اگر گائے کا دودھ گدھی کے دودھ میں مل جائے تو اس کا استعمال درست نہیں ہے ۔

(۴) اگر کتے کے اختلاط سے بکری کے بچہ پیدا ہوا تو وہ حلال نہیں ۔

(۵) گدھا اور گھوڑے سے مل کر خچر پیدا ہوتا ہے ۔ وہ بھی حلال نہیں ہے ۔

(۶) اہلی (پالتو) اور وحشی جانور سے مل کر جو جانور پیدا ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہے ۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے

(۱۱) اذاضاق الامر اتسع واذا تسع ضاق — جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے اور جب وسیع ہو جائے تو تنگ ہوتا ہے ۔

معاشرتی زندگی کے حالات اور قوانین پر عمل درآمد میں بڑی باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے کہ رجحانات و خیالات کا دھارا کدھر جاتا ہے ' اور کن کن چیزوں پر اثر انداز ہوتا ہے نیز عملی زندگی میں کون کون سی حدیں اس سے متاثر ہوتی ہیں ' ان سب سے پوری واقفیت کے بغیر زندگی میں عدل و توازن پیدا کرنے والے احکام مقرر کرنا بہت مشکل ہے ۔

جب کسی پہلو کی جانب عمومی میلان بڑھ جاتا ہے اور دوسرے پہلو اس کی وجہ سے کمزور ہوتے جاتے ہیں تو توازن

پیدا کرنے کے لیے ایسی بندشوں اور پابندیوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ دونوں پہلو اپنی حد میں رہیں اور کوئی پہلو کمزور نہ ہونے پائے نیز ایسے احکام وقوانین پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہوتی ہے، جو کمزور پہلو کو اس کے مناسب مقام پر لا سکیں اور جب یہ صورت بدل کر حالت برعکس ہو جائے تو پھر اس کی مناسبت سے احکام و قوانین میں بھی تبدیلی کی جائے، چنانچہ فقہا کا اصول ہے کہ:

شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو ضد کی طرف لوٹتی ہے

(۱۴) کل ما تجاوز عن حده انعکس الی ضده

جو شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو اپنی ضد کی طرف لوٹ آتی ہے (کہ اس کے بغیر توازن نہیں پیدا ہو سکتا ہے)

بسا اوقات کسی ابتدائی مرحلہ میں ایک شے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس کو دوامی حیثیت نہیں دی جا سکتی، یا انتہا میں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے پہلے کے مرحلات اس کے متحمل نہیں ہوتے ہیں۔ اصلاحی اور تعمیری پروگرام میں اس قسم کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی اور ختم ہوتی رہتی ہیں۔ اس لئے نہ انہیں قانون کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ دائمی طور پر عمل کے لیے ہوتی ہیں، لیکن ایک مدت تک ان کو کرتے رہنے سے انہیں ایسی مقبولیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اصل دین اور قانون کی جگہ لے لیتی ہیں۔ ایسے موقعوں پر مذکورۂ بالا اصول کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے، اور کبھی تو شے کو اصلی حد میں رکھنے کے لیے اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہوتا کہ بالکلیہ

اس کی ضد کی طرف لوٹا دیا جائے ' چنانچه انقلابی تحریکات میں بیشتر موڑ اس قسم کے آتے هیں که ظاهر میں نظریں اس کو ''زیادتی'' پر محمول کرتی هیں ' لیکن جو لوگ قومی و جماعتی زندگی کے رمز شناس هوتے هیں ' انهیں اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں هوتی هے که ایسی حالت میں یه زیادتی هی عین عدل و توازن هے ' کیونکه اس کے بغیر مستقبل میں معتدل زندگی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں هو سکتا هے ، احکام و قواین میں مذکورہ قسم کی حالت کا ثبوت اس تصریح میں هے :

ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف هوتے هیں

یفتقر فی الدوام ما لا یفتقر فی الابتداء و یفتقر فی الابتداء ما لا یفتقر فی البقاء (۱)	دائمی طور پر بعض ان احکام کی ضرورت هوتی هے جن کی ابتدا میں نہیں هوتی هے ' اسی طرح ابتدا میں بعض احکام کی ضرورت هوتی هے جن کی انتہا میں ضرورت نہیں هوتی هے -

فقہا نے مذکورہ اصول کے ذریعه عدل و توازن کے مسئلے کو بڑی دقیقه رسی اور نکته سنجی سے حل کیا هے اور هر حالت کے مناسب وسعت اور تنگی کی گنجائش رکھی هے - اس حقیقت کو نه سمجھنے کی وجه سے فقه کی بہت سی جزئیات میں دشواری نظر آتی هے اور بعض مسائل کو بالکلیه موجودہ حالات کے مناسب نہیں معلوم هوتے هیں -

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۵۷

,, صحابہ کرام نے احکام و قوانین میں حدود و قیود کی رعایت کا بڑا لحاظ رکھا ہے، اور معمولی معمولی باتوں میں بھی اس کی خلاف ورزی کو روا نہیں رکھا ہے ۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود (دربار نبوت کے فقیہ) کہتے ہیں :

حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول سے وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال

لا یجعلن احدکم الشیطان من نفسہ جزء لا یری الا ان حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ اکثر ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم ینصرف عن شمالہ(۱)

اپنی طرف سے کوئی شخص شیطان کا حصہ نہ مقرر کرے کہ نماز میں دائیں طرف رخ کر کے بیٹھنا ضروری قرار دے لے، میں نے اکثر رسول اللہ کو بائیں طرف رخ کر کے بیٹھے ہوئے دیکھا ہے ۔

نماز میں سلام پھیرنے کے بعد دائیں یا بائیں جانب رخ کر کے بیٹھنے میں کوئی اہم بات نہیں ہے ۔ اس کا فیصلہ امام کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے اور رسول اللہ صلعم کا فعل دونوں طرح مروی ہے ۔ بعض روایتوں میں ہے کہ آپ اکثر بائیں جانب کو بیٹھتے تھے اور بعض میں ہے کہ دائیں جانب منہ کر کے بیٹھتے تھے ، جس صحابی نے جیسا فعل دیکھا ویسا ہی روایت کیا، اسی بنا پر فقہا دونوں طرف جواز کے قائل ہیں ۔ کوئی فقیہ روایت کی قوت دیکھ کر دائیں جانب کو ترجیح دیتا ہے اور کوئی بائیں جانب کو مستحسن سمجھتا ہے ، لیکن

---

۱ - مسلم

کسی ایک جانب کو خاص کر لینے میں چونکہ مقررہ حد کی خلاف ورزی لازم آتی اور وسعت میں تنگی پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے سختی کے ساتھ روکا علامہ نووی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے مذکورہ سخت رویہ کی وجہ دائیں یا بائیں جانب پھرنا نہیں ہے بلکہ دراصل اس ذہنیت پر ضرب لگانی ہے جو ایک طرف خاص کر لینے سے پیدا ہوتی ہے ، ان کے الفاظ یہ ہیں :

انما هی فی حق من یری ان ذالک لابد منه فان من اعتقد وجوب واحد من الامرین فخطیٔ

یہ سختی اس شخص کے لیے ہے جو ایک کو ضروری سمجے، جو شخص دو امروں میں سے کسی ایک کو ضروری سمجھے گا وہ خطا کار ہے ۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی مستحسن اور غیر اہم کام کو لوگ ضروری سمجھکر عملاً فرض و واجب کا درجہ دینے لگیں تو اعتدال پیدا کرنے کے لیے ایک مدت تک اس کا ترک کرنا لازمی بن جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی مستحسن فعل کی جانب سے بالکلیہ توجہ ہٹ جائے تو اس کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے ۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت کے اصول کے پیش نظر فقہا نے قوت نافذہ کے اختیار وسیع مانے ہیں کیونکہ تخصیص و تعلیم اور تقیید و اطلاق کے بغیر کام نہیں چل سکتا ہے، مثلاً اراضی اور ٹیکس وغیرہ کے معاملات میں قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت فقہ کی کتابوں میں یہ مذکور ہے :

قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال

وارجوان یکون ذالک موسعا عایہ فکیف ما شاء من ذالک فعل(۱)

مجھے امید ہے کہ اس بارہ میں خلافت جو بھی مناسب طریقہ اختیار کرے گی اس کے لیے وسعت اور گنجائش ہے ،

اس کے آگے ہے :

وا عمل بما تریٰ انہ اصلح للمسلمین واعم نفعا لخاصتھم و عامتھم و اسلم لک فی دینک(۲)

جس میں مسلمانوں اور ان کے عوام و خواص کا فائدہ ہو اس پر عمل کرو، یہ تمہارے دین و ملت کے لیے زیادہ محفوظ طریقہ ہے ۔

غیر منقولہ موقوفہ جائداد کے بارے میں اختیارات کی وسعت کا ثبوت :

یجوزاہ مخالفۃ الشرط اذا کان غالب جھات الوقف قوی و مزارع فیعمل با مرہ و ان غایر شرط الوقف لان اصلھا لبیت المال(۳)

جب وقف کی اکثر جہات گاؤں اور مزروعہ زمینیں ہوں تو خلافت اپنی صوابدید کے مطابق انتظام کرے خواہ اس میں واقف کی شرطوں کی مخالفت ہوتی ہو کیونکہ گاؤں اور زمینیں در اصل بیت‌المال (خلافت) کی ہوتی ہیں ۔

---

۱ - الخراج لا بی یوسف ص ۵۹ و ٦ از اسلام کا زرعی نظام

۲ - حوالہ بالا

۳ - درلمختارج ۱ از اسلام کا زرعی نظام

رسول اللہ کے مخصوصات سے استدلال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی معاشرتی اور سماجی زندگی کے بہت سے قانونی واقعات کو ہم یہ کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ آپ کی خصوصیات پرمحمول ہیں (یعنی قاعدہ و قانون کے تحت نہیں آتے ہیں ') در اصل غور سے دیکھا جائے تو ان کے اختیار کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے ' اور وسعت و تنگی کے مذکورہ اصول کی تائید نکلتی ہے ' مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ و سلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے (شراب پی ہے) میرے اوپر حد (سزا) جاری کر دیجئے ۔ آپ نے فرمایا کیا تم نے ابھی ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے ؟ اس نے عرض کیا ''جی ہاں'' آپ نے فرمایا ، جاؤ اللہ نے تمہارا قصور معاف کر دیا ' اس معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے شراب نوشی سے ہمیشہ کے لیے توبہ کر لی ۔ بعض روایتوں میں ہے کہ اس نے کہا ، آپ کے کوڑوں (شراب کی سزا) کے خوف سے شراب ترک کرنے کو میں اپنی توہین سمجھتا تھا ' جب آپ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا(۱)

ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم (جو بچانے کے لئے آیا تھا) پکڑ لیا گیا تھا اور دربار نبوت سے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا گیا تھا ۔ یہ صورت دیکھ کر مجرم نے خود آگے بڑھ کر جرم کا اعتراف کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری الذمہ قرار دیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ عیلہ و سلم نے دونوں کی سزا معاف فرما دی ۔ ماخوذ شخص کی اس بنا پر کہ در اصل وہ مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ اس نے

---

۱ - اعلام الموقعین -

محض دوسرے کی جان اور حق کے تحفظ کی خاطر برضا و رغبت اپنے جرم کا اعتراف کر لیا ۔ ظاہر ھے کہ اس سے بڑھ کر خوف و خشیت اور سچی توبہ اور کیا ھو سکتی ھے ، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے مجرم کو یہ کہہ کر معافی دے دی کہ اس نے توبہ کر لی ھے - حضرت عمر جیسے فقیہہ کے دل میں یہ خیال پیدا ھوا کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی ھے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ عایہ وسلم سے اس بارہ میں عرض کیا اور سزا دینے کی طرف دوبارہ توجہ دلائی ، لیکن رسالت کی دوربین نگاہ اس حقیقت پر تھی کہ دوسرے شخص کو موت کے منہ سے بچا لینا اور خود اپنے آپ کو پیش کر دینا اتنی ھی بڑی نیکی اور توبہ و انابت الی اللہ کی صورت ھے کہ بڑی سی بڑی توبہ کی ظاھری شکل حتیٰ کہ سزا کا نفاذ بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا ھے (۱) -

فقہاء نے اس حدیث سے مقدمات کے فیصلہ میں ''قرائن ونظائر'' کا اصول مستنبط کیا ھے ، خصوصاً فوجداری کے مقدمات میں اس کو زیادہ اھمیت دی ھے ، چنانچہ وہ کہتے ھیں :

الاحکام الظاھرۃ تابعۃ لا دلۃ الظاھرۃ	قوانین کا نفاذ ظاھری دلائل و شواھد پر ھو گا ۔

یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کو سزا کا حکم دیا تھا جو حقیقۃ مجرم نہ تھا ، لیکن ظاھری دلائل اسی کو مجرم ثابت کرتے تھے ۔

---

۱ - نسائی -

قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں

(۱۵) تصرف الامام علی الرعیة منوط بالمصلحت ۔	پبلک کے معاملات میں قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں ۔

شریعت میں ''قوت نافذہ'' کی حیثیت ڈکٹیٹر اور مطلق العنان بادشاہ کی نہیں ہے جس کی ہر مرضی اور حکم کو قانون کا درجہ حاصل ہو ، اور نہ جمہور کے ساتھ اس کے تعلقات کی نوعیت آقائی و غلامی جیسی ہے کہ کسی کو اس کے سامنے دم مارنے کی مجال نہ ہو بلکہ اس کی حیثیت ''امین'' کی ہے ، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے :

ان اللہ یامرکم ان تودوا الا مانات الیٰ اھلھا و اذا حکمتم بین الناس ن تحکموا بالعدل (نساء)	بے شک اللہ تمہیں اس بات کا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو اس کے اہل تک پہنچا دو اور جب لوگوں کا فیصلہ کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو ۔

آیت میں ''امانات'' سے مراد وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو کسی کے سپرد ہوں ' اور تمام حقوق واجبہ ہیں ، خواہ ان کا تعلق صرف اللہ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود ' حضرت عبداللہ بن عباس ، حضرت رٔ بن عازب ، ابو چعفر اور ابو عبداللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ جلیل‌القدر صحابہ سے بھی اس آیت کی تشریح میں یہی منقول ہے اور مفسرین کہتے ہیں کہ :

ان الامانات جمع امانة يعم الحقوق المتعلقة بذمهم من حقوق اللہ تعالیٰ و حقوق العباد(۱)

آیت میں لفظ ''امانات'' امانت کی جمع ہے جو ان تمام حقوق کو عام ہے جو ان کے ذمہ ہیں خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے ۔

اسی آیت کے ضمن میں حضرت زید بن اسلم فرماتے ہیں :

ان ھذا الخطاب لولاۃ الامر ان یقوموا برعایۃ الرعایۃ و حملھم علی موجب الدین والشریعۃ و عدوا من ذالک تولیۃ المناصب مستحقیھا(۲)

یہ خطاب حاکموں کو ہے کہ وہ جملہ امور میں جمہور کے مفاد کی حفاظت کریں اور انہیں دین و شریعت کے مقتضیات کا پابند بنائیں ۔ لفظ امانات میں عہدے بھی شامل ہیں کہ وہ صرف (اہلیت و صلاحیت کی بنا پر) مستحقین کو دیے جائیں ۔

اس لحاظ سے قوت نافذہ کے جملہ اختیارات و تصرفات مصلحت عامہ اور مفاد عامہ کے تحت ہونے چاہئیں ۔ ذاتی اغراض و مفاد یا کنبہ پروری و اقربا نوازی وغیرہ کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ قوت نافذہ کے دل میں اللہ تعالیٰ کی خشیت بھی رہنی چاہیے کہ اس سے خلاف عدل کوئی کام نہ ہونے پائے جیسا کہ فقہ میں ہے :

و یجب علی الامام ان یتق اللہ و یصف الی کل

قوت نافذہ یعنی امام پر واجب ہے کہ وہ اللہ سے ڈرتا رہے اور

---

۱ - از اسلام کا زرعی نظام ص ۲۹۱ -

۲ - ایضاً -

مستحق قدر حاجته من غير زيادة فان قصر فی ذلك كان الله حسيباً(۱)

ہر مستحق کی ضرورت پوری کرے (دوسرے کی حق تلفی کر کے کسی کو ضرورت سے) زیادہ نہ دے ۔ اگر اس میں کوتاہی کرے گا تو اللہ کے رو برو اس کا حساب ہو گا ۔

قوت نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے

''قوت نافذہ'' مصاحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں بھی آزاد نہیں ہے ' بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس فیصلہ میں شریعت کے نقطۂ نظر کا پورا لحاظ رکھے اور اس کے فیصلہ سے شریعت مطہرہ کی خلاف ورزی نہ لازم آئے ، ورنہ وہ فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو سکے گا ۔

لم ينفذ امره شرعا الا اذا وافقه فان خالفه لم ينفذ(۲)

اس کا حکم شرعاً جبھی نافذ ہو گا کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو ورنہ حکم نافذ نہ ہو گا ۔

اس اصول کے مطابق کسی کے قبضہ سے اس کی کوئی چیز نکالنا جائز نہیں ہے ، جب تک دوسرے کا حق اس میں ثابت نہ ہو یا اس سے ضرر عام اور حقوق عامہ کی پائمالی نہ ہوتی ہو ۔ قوت نافذہ کو اس قسم کے تصرفات کا بھی اختیار نہیں ہے جس میں ظاہر نظر میں عمومی فائدہ ہو ، مگر یہ فائدہ مضرتوں کا سبب بن سکتا ہو ، چنانچہ کسی کو ایسی جگہ مسجد تعمیر

---

۱ - زیلعی از الا شباہ و النظائر ص ۸۸ -
۲ - الا شباہ ص ۸۸ -

کرنے کی اجازت یا توسیع کا حکم دینا جس جگه سے لوگوں کا عام مفاد وابسته هو اور کار و بار میں آنے جانے والوں کو تکلیف هوتی هو ناجائز هے -

موقوفه و غیر موقوفه مال میں مصلحت کے خلاف اس کا فیصله صحیح نهیں هو سکتا

اسی طرح ایسے موقوفه مال میں جن کے مالک موجود نهیں هیں اور عمومی حیثیت سے اس کے اختیارات میں هیں کسی ایسے تصرف کا مجاز نهیں هے جو مصلحت سے خالی هو ، اور جس سے کسی نوع کے نقصان کا اندیشه هو -

تصرف القاضی فیماله فعله فی اموال الیتامی والترکات والاوقاف مقید بالمصلحة فان لم یکن مبنیا لم یصح (۱)

قاضی کے اختیارات و تصرفات یتیموں کے مال ، ترکه اور اوقاف میں مصلحت کے ساتھ مقید هیں اور اگر وہ مصلحت پر مبنی نه هوں گے تو صحیح نه هوں گے -

مصلحت کے معامله میں فقهاء نے بڑی احتیاط سے کام لیا هے چنانچه موقوفه مال سے مسجد کے لئے فراش مقرر کرنا جائز نهیں هے کیونکه ممکن هے کوئی شخص بلا اجرت اس کام کو انجام دینے کے لئے مل جائے - ایسی صورت میں مصلحت کی خلاف ورزی لازم آئیگی اور وقف کا نقصان هوگا - البته اگر واقف کی شرط میں اس کے تصرفات داخل هوں یا مسجد کی صفائی کی اور کوئی صورت نه هو سکتی هو تو یقیناً اجازت هے - اسی طرح واقف کی شرائط کے خلاف وقف کے مال سے نئے نئے وظائف مقرر کرنا جائز نهیں هے -

---

۱ - الاشباہ ص ۸۸ -

ان من القضاء الباطل القضاء بخلاف شرط الواقف لان مخالفته كمخالفة النص(١)

واقف کی شرائط کے خلاف حاکم کے فیصلے باطل ہونگے اسواسطے کہ واقف کی مخالفت نص کی مخالفت کیطرح ہے -

ہاں ایسے تمام تصرفات کا اختیار ہے جن سے موقوفہ مال میں اضافہ اور ترقی کی صورت نکل سکے یا غلط لوگوں کے خوردبرد سے مال محفوظ رہے ایسی سب صورتیں مصلحت پر مبنی قرار پائیں گی -

متولی و منتظم میں شرعی عذر پیدا ہو جائیں تو علیحدہ کرنا ضروری ہے

متولی و منتظم میں اگر شرعی عذر پیدا ہو جائیں تو اس کا علیحدہ کرنا ضروری ہے - مثلاً وقف کا مال اس کی وجہ سے محفوظ نہ ہو ' انتظام کرنے سے عاجز ہو جائے ' فاسق ، فاجر ہو ' شراب نوشی ' چوری اور جوئے وغیرہ کا عادی ہو جائے (٢)

خاندانی تولیت اسی وقت تک چل سکتی ہے ' جب تک خاندان سے کھلی ہوئی خیانت ظاہر نہ ہو - خیانت کے ثبوت یا اور کوئی شرعی عذر پیدا ہونے کے بعد حاکم اس کو علیحدہ کر سکتا ہے ' کیونکہ یہ سارے تصرفات مصلحت پر مبنی اور وقف کو بہتر بنانے کی غرض سے ہوں گے(٣) -

متولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ امانتدار ہو ' معتمد ہو ' اللہ سے ڈرنے والا ہو ' خائن ' مسرف ' چور اور غیر ذمہدار

١ - ایضاً ص ٨٩ -
٢ - ردالمحتارج ٣ -
٣ - عالمگیری باب ولایت الوقف -

نہ ہو ، عہدہ تولیت پر جان دینے والا نہ ہو کیونکہ ایسے شخص سے ذمہ داری کے احساس کی زیادہ توقع نہیں ہو سکتی ۔

ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے

(۱۶) الولایۃ الخاصۃ اقوی من الولایۃ العامۃ	ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے ۔

حکومت کو عمومی حیثیت سے ولایت اور انتظام کا حق حاصل ہے لیکن جن لوگوں کو خصوصی حیثیت سے یہ حق حاصل ہے انہیں حکومت پر ترجیح ہو گی ، خواہ وہ لوگ حکومت ہی کی جانب سے مقرر کئے گئے ہوں ، البتہ جن صورتوں میں انتظام ان کے بس سے باہر ہو جائے یا ان کی نااہلی اور بدانتظامی کا ثبوت فراہم ہو جائے تو حکومت انہیں بیدخل یا اور کوئی مناسب انتظام کر سکتی ہے ۔

اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے :

لا یملک القاضی التصرف فی مال الیتیم مع وجود وصیہ ولو کان منصوبہ	وصی کے ہوتے ہوئے قاضی (حاکم) یتیم کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ، اگرچہ یہ لوگ اسی کے مقرر کئے ہوں ۔

اسی طرح

ان القاضی لا یملک عزل القیم علی الوقف من جہۃ الواقف الا عند ظہور الخیانۃ منہ ۔	وقف کا نگران جو وقف کرنے والے کیجانب سے مقرر کیا گیا ہو ، حاکم اس کو علیحدہ نہیں کر سکتا ، مگر خیانت کی صورت میں کر سکتا ہے ۔

اور

لا يملك القاضي التصرف في مال الوقف مع وجود ناظره ولو من قبله (۱)	ناظر وقف کے ہوتے ہوئے حاکم وقف کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ ناظر حاکم کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو -

ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل اس کلیہ سے نکالے گئے ہیں، مثلاً :

(۱) ولی کی موجودگی میں حاکم یتیم اور یتیمہ کا نکاح نہیں کر سکتا -

(۲) مقتول کے ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص (جان کے بدلے جان) لے ، صلح کر لے یا معاف کر دے لیکن حاکم کو معافی دینے کا اختیار نہیں ہے -

(۳) حکومت کو اسی وقت ولایت نکاح حاصل ہوگی جبکہ ولی موجود نہ ہو یا ولی کی خیانت ثابت ہو جائے (یعنی وہ مال و جائداد کی طمع میں لڑکے اور لڑکیوں کا مفاد نظر انداز کر کے غیر مناسب جگہ شادی کرنے کے لئے آمادہ ہوں) تو بیشک ایسی صورت میں ولی کی ولایت باطل ہو جائے گی -

ولایت کے درجے اور مراتب ہیں ، مثلاً :

(۱) باپ اور دادا کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۱۱۵ -

حاصل ہے ۔ اگر یہ دونوں اپنے کو اس حق سے معزول کرنا چاہیں جب بھی معزول نہ ہوں گے ۔

(۲) والدہ اور بیٹے ، پڑپوتے ، بھائی ، بھتیجے ، چچا ، چچیرے بھائی ، پھوپھی ، نواسے ، نانا ، نانی ، بھانجے وغیرہ کو نکاح کی ولایت حاصل ہے مگر مال کی ولایت حاصل نہیں ہے ۔

(۳) وصی اجنبی یا منتظم اجنبی کو صرف مال کی ولایت ہوگی نکاح کی نہ ہوگی ۔

کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں

(۱۷) الامور بمقاصدها کاموں کا اعتبار ان کے مقاصد کے لحاظ سے ہوتا ہے ۔

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں :

(۱) انگور وغیرہ کا شیرہ شراب کے لئے نہ ہو بلکہ تجارت اور سرکہ بنانے کے لئے ہو تو جائز ہے ۔

(۲) کسی سے تین دن تک قطع تعلق جائز نہیں ہے ، لیکن اگر مقصود قطع تعلق نہ ہو تو تین دن سے زیادہ میں حرج نہیں ہے ۔

(۳) شوہر کے علاوہ اور کسی کے لئے عورت کو تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز نہیں لیکن اگر سوگ مقصود نہ ہو تو ترک زینت (سوگ کی شکل) وغیرہ میں تین دن سے زائد میں حرج نہیں ہے ۔

(۴) اگر دشمن میدان جنگ میں مسلمانوں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو مسلمانوں کے سامنے کر دیں ، جوابی

حملہ میں اگر ان کا مارنا مقصود نہ ہو بلکہ دشمن تک پہنچنا مقصود ہو اور اس کے علاوہ اور کوئی شکل موجود نہ ہو تو مسلمانوں پر حملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔

(۵) اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت نماز میں کسی شخص کے جواب میں تلاوت کی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی ۔ اسی طرح نماز میں کوئی خوشی کی بات سن کر ''الحمد اللہ'' کہا یا ناگواری کی بات سن کر لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہا یا موت کی خبر پر ''انااللہ و انا الیہ راجعون'' کہا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ ان تمام صورتوں میں مقصود بدل جاتا ہے ۔

(٦) جو کلمات کفر تک پہنچانے والے ہیں ان کے استعمال پر کفر کا حکم لگانے میں مقصد پر نظر ہونی چاہئے ۔

(۷) معمول کے مطابق محض خواہش نفس کی خاطر شکم سیری سے زیادہ کھانا حرام ہے ' لیکن روزہ رکھنے کے قصد سے یا میزبان کی خاطر سے جائز ہے -

(۸) جس صندوق یا گٹھری میں قرآن حکیم رکھا ہوا ہو اگر اس کی حفاظت اور توہین سے بچانے کی غرض سے اس پر بیٹھ جائے تو کوئی حرج نہیں ہے ورنہ عام حالات میں ناجائز ہے ۔

یقین شک سے نہیں زائل ہوتا

(۱۸) الیقین لا یزول بالشک — یقین شک سے نہیں زائل ہوتا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

اذا وجد احدکم فی بطنہ فاشکل علیہ اخرج منہ شئی ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا (۱)	جب کسی کے پیٹ میں قراقر ہو اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ وضو و نماز کی توڑنے والی کوئی چیز پائی گئی ہے یا نہیں تو جب تک یقین نہ ہو جائے اس پر عمل نہ کرے اور بدستور وضو و نماز پر قائم رہے ۔

کیونکہ پہلے کی حالت پر یقین ہے اور درمیان میں پیش آنے والی حالت میں تذبذب اور شک ہے ۔ اس بنا پر یقینی حالت کو شک کی وجہ سے ختم کرنے کا حکم نہیں ہے ۔

لان الشک الطاری لا یرفع حکم الیقین السابق	بعد میں پیش آنے والا شک پہلے کے یقین کے حکم کو نہیں ختم کرتا ۔

مثلاً جس ناپاک کپڑے میں نجاست کا پتہ نہ چل سکے کہ کس جگہ نجاست لگی ہوئی ہے اور پورا کپڑا دھونا دشوار ہو تو ایسی حالت میں اندازہ سے جس جگہ نجاست کا زیادہ رجحان پایا جائے وہ جگہ دھو لی جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا ، اس لئے کہ اصل طہارت ہے ' نجاست درمیانی عارض ہے ۔ جب ایک جگہ اندازہ سے دھو لیا تو اصل حکم طہارت کا اپنی جگہ بدستور قائم ہو جائے گا لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے ۔ فقہاء نے کئی مسائل کو مذکورہ اصول سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی تفصیل کتب فقہ میں ملے گی ۔

اس کے قریب یہ اصول بھی ہے :

---

۱ ۔ مسلم شریف ۔

جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے

(۱۹) الاصل بقاء ماکان علی ماکان — جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے -

مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے لیکن غیر طہارت میں شک ہے تو طاہر مانا جائیگا، اسی طرح غیر طہارت کا یقین ہے اور طہارت میں شک ہے تو وہ غیر طاہر ہوگا کیونکہ اصل پہلے کی حالت ہے اسی کو حتی الامکان باقی رکھا جائے گا -

اسی اصول پر راستہ کی مٹی اور کیچڑ وغیرہ کی طہارت کا حکم ہوگا جب تک اس کے خلاف دلیل یا رجحان کا غلبہ نہ ہو -

نیز آخری رات میں اس لئے سحری کھائی کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک تھا تو روزہ صحیح ہوگا، کیونکہ اصل ما قبل کی حالت (رات) کا باقی رہنا ہے لیکن افضل یہ ہے کہ ایسی حالت میں سحری نہ کھائے خصوصاً جب کہ ابر ہو یا چاندنی رات کی وجہ سے پتہ نہ چل سکے - اس کے برخلاف اگر آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو افطار کا حکم نہ ہوگا کہ اس صورت میں اصل دن کا باقی رہنا ہے -

کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا اصل ہوگا

(۲۰) من شک فعل شیئا ام لا فالاصل انہ لم یفعل — جس کو کسی عمل کے کرنے اور نہ کرنے میں شک ہو تو اصل نہ کرنا مانا جائے گا

اسی طرح

(۲۰) من یتقن الفعل وشک فی القلیل والکثیر علی القلیل	اگر کسی عمل کے کرنے کا تو یقین ہو لیکن اس میں کمی اور بیشی میں شک ہو تو کمی پر عمل کیا جائیگا ۔

پہلی صورت میں نہ کرنے کا یقین ہے اور دوسری میں اقل (کمی) کا یقین ہے اور یقین شک سے نہیں زائل ہوتا ہے جیسا کہ فقہ میں ہے :

ماثبت بیقین لایرتفع الا بالیقین	جو بات یقین سے ثابت ہو اس کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے ۔

یقین سے مراد اس جگہ ظن غالب ہے ۔ والمرادبه غالب الظن(۱)

ظن ۔ صواب (درستی) کیجانب رجحان کو کہتے ہیں ۔
والظن ترجیح جهة الصواب
شک دونوں جانب برابر ہوتے ہیں ۔
الشک تساوی الطرفین
وہم خطا کی جانب رجحان کو کہتے ہیں ۔
والوهم رجحان جهة الخطاء

فقہاء کے نزدیک جب ظن غالب نہ ہو تو شک بھی یقین کے درجہ میں شمار ہو گا(۲)

(۱) مثلاً جس شخص کو طلاق دینے اور نہ دینے میں شک ہو تو طلاق نہ ہوگی اور اگر عدد میں شک ہو

---

۱ ۔ الاشباہ والنظائر ص ۳۷ ۔
۲ ۔ ایضاً ۔

کہ دو طلاقیں دی ہیں یا تین تو اقل دو سمجھی جائیں گی ۔

(۲) نماز کے پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو تو دوبارہ پڑھنے کا حکم ہو گا اور اگر رکعت کی تعداد میں شک ہو تو دونوں میں کم تعداد صحیح سمجھی جائے گی ۔

(۳) امام اور مقتدی کے درمیان رکعتوں کی تعداد میں اختلاف ہوا اور امام کو اپنی بات پر یقین ہے تو اس پر نماز لوٹانا ضروری نہیں ہے اور اگر یقین نہیں ہے تو لوٹانا ضروری ہے ۔

(۴) نماز ظہر کی نیت کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت میں شک ہوا کہ وہ عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، تیسری میں شک ہو(۱) کہ نفل پڑھ رہا ہے، چوتھی میں شک ہوا کہ ظہر ہی کی نماز ہے تو اس صورت میں شک کا اعتبار نہ ہوگا اور ظہر کی نماز ہو جائے گی۔

اقل اور اکثر کے اس اصول سے ذیل کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں ، جو عموماً وہی ہیں جن کا دوسروں کے حق سے تعلق ہے ۔ مثلاً :

(۱) ایک شخص کے پاس کئی قسم کا مال موجود ہے جس پر زکوۃ واجب ہونی چاہئے ، مگر یہ شک ہوا کہ کل کی زکوۃ واجب ہے، یا بعض کی، تو کل کی ادا کرنی واجب ہوگی ۔

(۲) اسی طرح طلاق اور وفات کی عدت میں شک ہوا تو اکثر کا اعتبار ہوگا ، جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ

گذارنی پڑے گی ۔

بعض معاملات میں عدم اصل ھے

(۲۲) الا صل العدم اصل عدم ھے

(۱) مثلاً دو شرکاء کے درمیان نفع میں یا نفع کی مقدار میں اختلاف ھوا تو اس شخص کی بات کو ترجیح ھوگی جس نے نفع نہ ملنے یا کم ملنے کا اقرار کیا ھے کیونکہ اصل عدم ھے ، البتہ اگر فریق مخالف کے پاس قوی ثبوت ھے، تو اس کے قول کا اعتبار ھوگا ۔

(۲) بیوی نے شوھر پر نان نفقہ کا دعویٰ کیا اور شوھر نے اس کی ادائیگی کا اقرار کیا یا قرضدار نے قرض کی ادائیگی کا اقرار کیا او قرضخواہ نے انکار کیا تو عورت اور قرضخواہ کا قول قابل اعتبار ھوگا ، کیونکہ اصل عدم ھے اور عدم کے مدعی یہ دونوں ھیں (اس کے خلاف ثبوت کی صورت میں فیصلہ کی نوعیت بدل جائے گی)

یہ اصول ھر جگہ کے لئے عام نہیں ھے، بلکہ جہاں کہیں عارضی صفات پائی جاتی ھوں اور صورت عارضی سے متعلق ھو وھاں کے لئے ھے ، جیسے ''نفع'' اور نان نفقہ وغیرہ ، لیکن جہاں اصل صفات پائی جائیں گی اور صورت اصل سے متعلق ھوگی وھاں کے لئے یہ اصول ھے ۔

بعض میں وجود اصل ھے

(۲۲) الاصل الوجود اصل وجود ھے ۔

مثلاً کسی جانور کو جوان سمجھ کر خریدا ، پھر بیچنے والے اور خریدنے والے میں اختلاف ھوا تو بیچنے والے کا قول

معتبر ہوگا ، کیونکہ جوانی صفات اصلیہ میں سے ہے ، لیکن اگر صریح دلیل سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو خریدنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا ۔

(۲۳) الاصل اضافة الحادث الی اقرب اوقاتة — حادثہ (پیش آنے والی شے) کی نسبت قریب وقت کی طرف ہوگی ۔

(۱) مطلقہ عورت کا دعویٰ ہے کہ مجھے خاوند نے مرض الموت میں طلاق دی تھی ، اس لئے وراثت میں میرا حق ہے ، اور ورثاء نے کہا کہ مرض سے پہلے طلاق دی جا چکی تھی ، اس لئے وراثت میں حق نہیں ہے ، تو اس اصول کے مطابق عورت کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ قریب وقت ہے ۔

(۲) ایک کپڑے میں نجاست لگی ہوئی تھی ، اور وہ نماز پڑھ رہا تھا ، تو قریب وقت کی طرف نجاست کی نسبت ہوگی ، اور صرف آخر کی نماز کو لوٹانا پڑے گا ۔

(۳) کنویں سے مری ہوئی چوہیا نکلی اور یہ نہیں معلوم کہ کب گری ہے ، تو امام ابو یوسف اور امام محمد اس اصول پر عمل کرتے ہوئے جب سے کنویں کی ناپاکی کا حال معلوم ہوا ہے اسی وقت سے ناپاک کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ تین رات کی نماز لوٹانا ضروری قرار دیتے ہیں ، مگر بہت سی جزئیات میں دوسری دلیل کی بنا پر اس اصول کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے جن کی تفصیل فقہ میں ہے ۔

اشیا میں اصل اباحت ہے

(۴۲) الاصل فی الاشیاء الاباحة	اشیا میں اصل اباحت ہے ۔

اس اصول کا تعلق صرف ان امور سے ہے جن کے بارہ میں شریعت میں کوئی وضاحت نہیں ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ :

الحلال بین والحرام بین	حلال کا حکم ظاہر ہے اور حرام کا حکم ظاہر ہے ،
وبینهما امور مشتبهات (۱)	ان دونوں کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں (جن کا حکم ظاہر نہیں ہے)

اس لئے جن امور کے بارہ میں حلال اور حرام کی تصریح موجود ہے ان میں اسباہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ، البتہ جن کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ موجود نہ ہو اور قوی دلیل کی بنا پر کسی ایک سمت کو ترجیح نہ حاصل ہو سکے ، ایسی صورت میں مذکورہ اصول سے کام لے کر اس کی اباحت کا حکم دیں گے ، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں :

ویتخرج علیها ما اشکل حاله (۲)	اس اصول سے وہی صورتیں نکالی جائینگی جن کا حال مشتبہ ہو ۔

اس اصول کے استعمال میں فقہانے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے ، حتیٰ کہ بعض سے منقول ہے :

۱- بخاری ۔

۲- الاشباہ و النظائر ص ۴۴ ۔

الا صل فی الا شیاء التحریم — اشیا میں اصل حرمت ہے ۔

لیکن مفسر قرآن ابوبکر جصاص نے نہایت وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے :

ان الا شیاء علی الا باحته مما لایحظره العقل فلا یحرم سی الا اقام دلیله (۱) — جن چیزوں سے عقل نه روکے وہ سب مباح ھیں البته جن کی حرمت پر دلیل قائم ہو وہ اس سے مستثنیٰ ھیں ۔

بھر حال اس اصول سے کام لینے کے لئے بڑی دقیقه رسی اور وسعت معلومات کی ضرورت ہے ۔

عورت کے معامله میں اصل حرمت ہے ۔

(۵۲) اصل فی الا بضاع التحریم — عورت کے معامله میں اصل حرمت ہے ۔

حلت محض ضرورت کی بنا پر ہے ، اس لئے ضرورت ھی کی حد تک اس میں وسعت و تنگی ہے ۔ انسان کی نفسیاتی ، معاشی اور سماجی زندگی کبھی وسعت سے کام لینے پر مجبور کرتی ہے ، اور کبھی اس کی ضرورت نہیں ہوتی ، کیونکه حالات کا تقاضا یکساں نہیں ہوتا ، اس بنا پر شریعت نے اصل (حرمت) کا لحاظ رکھتے ہوئے ضرورت رفع کرنے کے لئے نکاح کی اجازت دی ہے اور عدل (زندگی میں اعتدال) کی شرط کے ساتھ چار تک کی گنجائش رکھی ہے ، اور اگر اس کی ضرورت نه ہو تو ایک ھی پر اکتفا کرنے کی ھدایت ہے ۔

مذکورہ اصول کی چند جزئیات یه ھیں :

---

۱ ۔ الاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۰ ۔

(۱) عورت کے معاملہ میں اگر حلت اور حرمت میں اختلاف کی صورت پیدا ہو اور کسی دلیل سے ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکتی ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا۔

(۲) کسی شخص کے پاس کئی بیویاں تھیں، ان میں سے ایک کو طلاق دے دی اور یاد نہ رہا کہ کس کو طلاق دی ہے تو کسی کو بیوی بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ ہر ایک کے بارے میں شبہہ موجود ہے۔

(۳) کسی شخص نے ایک کے علاوہ سب بیویوں کو طلاق دیدی لیکن جب تک اس ایک کی تعیین نہ ہو کسی کو بھی بیوی بنانا جائز نہیں ہے۔

سبب حرمت کے مسئلہ میں یقین کا اعتبار ہوگا شک کا نہ ہوگا۔ مثلاً دودھ پلانے سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پیٹ میں دودھ پہنچ گیا ہے صرف چھاتی بچہ کے منہ میں رکھ دینے سے حرمت نہ ثابت ہوگی کیونکہ بسا اوقات عورتیں بچہ کو بہلانے کے لئے ایسا کرتی ہیں اور دودھ نہیں موجود ہوتا ہے۔

(۱) اگر اس بات کی شہرت ہو جائے کہ فلاں عورت نے فلاں بچی کو دودھ پلایا ہے اور عورت کہے کہ اس زمانہ میں میرے دودھ موجود ہی نہ تھا صرف بہلانے کے لئے میں منہ میں چھاتی رکھ دیتی تھی تو عورت کی بات کا اعتبار ہوگا اور اس کے نسبی لڑکے کے ساتھ اس کی لڑکی (اگر لڑکی ہے) کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) جن دو لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان دودھ کے رشتہ کا شبہہ ہو، یقین نہ ہو اور کوئی گواہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا نکاح آپس میں جائز ہے -

فقہا کے نزدیک عورت کے معاملہ ہیں اصل حرمت اور ممانعت ہے، لیکن حلت کے ثبوت میں وہ ایک گواہ کو کافی قرار دیتے ہیں -

ان البضع وان كان الاصل فيه الحظر يقبل فى حله خبرالواحد(۱)	اصل ممانعت ہے لیکن ایک شخص کی خبر سے حلت ثابت ہو جائے گی -

حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں

(۲٦) الحدود تندرى بالشبهات	حدیں (مقررہ سزائیں) شبہہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں -

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

ادرؤا الحدود والقتل عن عباداللہ ما استطعتم(۲)	مقررہ سزاؤں اور قتل سے جہاں تک ہو سکے اللہ کے بندوں کو بچاؤ -

ایک اور روایت میں ہے :

ادرؤالحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجاًفخلوا	جہاں تک ہو سکے مسلمانوں کو مقررہ سزاؤں سے بچاؤ اگر گنجایش نکل سکتی ہے (یعنی

۱ - الا شباہ والنظائر ص ۴۵ -

۲ - طبرانی -

سبیلہ فان الا امام ان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبہ(۱)	پورا ثبوت نہیں ملتا تو چھوڑ دو) اس لئے کہ حاکم کا معافی میں غلطی کرکے اللہ کے دربار میں حاضر ہونا، سزا میں غلطی کرکے حاضر ہونے سے کہیں بہتر ہے -

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان حدیثوں کا محل وہی صورتیں ہیں جن میں جرم کے ثبوت میں شبہ پایا جائے - پھر ''حدود'' شریعت میں ایک اصطلاحی لفظ ہے جو انہیں سزاؤں کے لئے مخصوص ہے جن کی مقدار شارع کی جانب سے مقرر ہے - ورنہ جن صورتوں میں شبہہ کی گنجایش نہ ہو گی اور قاعدہ کے مطابق ثبوت موجود ہوگا یا وہ سزائیں حدود سے نیچے درجہ (تعزیر) کے ذیل میں آنے والی ہوں گی وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ اور مذکورۂ بالا حدیثوں میں داخل نہ ہوں‌گی - بسا اوقات امن و امان بر قرار رکھنے یا اور کسی مفاد و مصلحت عامہ کے پیش نظر تنبیہ و سرزنش کے طور پر مختلف قسم کی سزائیں دینے پر حکومت مجبور ہوتی ہے - اگر انہیں بھی مذکورۂ بالا کلیہ میں داخل کیا جائے گا تو نظام درہم برہم ہو جائیگا اور اخلاق و کردار پر مواخذہ کی کوئی شکل ہی نہ باقی رہے گی - اس بنا پر احتیاط کے باوجود اس میں وسعت سے کام لینے کی ضرورت ہے -

فقہا نے شبہہ کی یہ تعریف کی ہے -

شبہہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

والشبھة ما یشبہ   شبہہ وہ ہے جو ثابت کے

---

۱ - ترمذی -

مشابہت ولیس بمشابہت مشابہ ہو لیکن حقیقتاً ثابت نہ ہو ۔

شبہہ کی دو قسمیں ہیں :

(۱) شبہہ فعل اور

(۲) شبہہ محل

(۱) شبہہ فعل ان صورتوں میں پایا جاتا ہے جن میں حلت اور حرمت کے بارے میں شبہہ ہو ' مثلاً مطلقہ یا مخلوعہ (خلع کی ہوئی) عورت کے پاس یہ جان کر گیا کہ عدت میں اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو ایسی صورت میں بدکاری کی مقررہ سزا نہ دی جائیگی ۔

(۲) شبہہ محل کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو کنایہ و اشارہ سے طلاق دی اور طلاق ہو گئی ' لیکن شوہر یہ سمجھ کر کہ طلاق نہیں ہوئی اور بیوی مجھ پر حرام نہیں ہوئی ہے اس کے پاس گیا تو اس میں بھی مقررہ سزا نہ دی جائیگی ۔

(۳) ایک صورت شبہہ عقد کی بھی ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا لیکن شرعی حیثیت سے نکاح منعقد نہیں ہوا ۔ مثلاً گواہ نہ تھے یا وہ عورت اس کے لئے حلال نہ تھی تو ایسی صورت میں اگر نکاح کرنے والا اس یقین کی بنا پر کہ عورت اس کے لئے حلال ہو گئی ہے اور نکاح درست ہو گیا ہے تو بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی اور اگر حرام سمجھنے کے باوجود ایسا کرتا ہے تو سزا دی جائیگی ۔

چونکہ ''حدود'' شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس بنا پر

ان کے ثبوت کے لئے شریعت نے ایسا اونچا معیار مقرر کیا ہے جو یقین کا فائدہ دے سکے - چنانچہ عورتوں کی شہادت اس معاملہ میں قابل قبول نہیں ہے - ایک حاکم کی تحریر دوسرے کے لئے حجت نہیں ہے - گواہی در گواہی کی صورت بھی جائز نہیں ہے - غرض شریعت نے جو معیار مقرر کر دیا ہے ثبوت کے لئے اسی کی پابندی ضروری ہے -

قصاص (جان کے بدلہ جان) کا معاملہ حدود جیسا ہے -

فقہا کہتے ہیں :

قصاص بھی شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے

(۲۷) القصاص کا لحدود فی الدفع بالشبهة فلایثبت الا بما تثبت به الحدود(۱)

قصاص حدود کے مثل ہے جس طرح وہ شبہہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح یہ بھی ختم ہو جاتا ہے اس کا ثبوت بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح حدود کا ثبوت ہوتا ہے -

(۱) مثلاً کسی شخص کو سوتے میں قتل کر دیا گیا اور قاتل نے کہا کہ مردہ ہونے کی حالت میں اس کو ذبح کیا ہے تو قصاص نہ ہوگا بلکہ ''دیت'' خون کی قیمت ورثا کو دینی پڑے گی -

(۲) قصاص کا حکم سننے کے بعد قاتل پاگل ہو گیا تو اس کو قتل نہ کیا جائیگا بلکہ خون کی قیمت ہی دینی ہوگی -

(۳) کسی نے کسی سے کہا کہ تو مجھے قتل کر دے

---

۱ - الاشباہ والنظائر ص ۹۳ -

اور اس نے قتل کر دیا تو اس صورت میں بھی قصاص
نہ واجب ہوگا لیکن قاتل مجرم قرار پائے گا ۔

فقہا نے سات مسائل میں قصاص کو حدود کی طرح نہیں
تسلیم کیا ہے :

(۱) مثلاً حدود معاف نہیں کیجاسکتیں ، بلکہ ثبوت کے
بعد حد کا اجرا ضروری ہو گا لیکن اگر قصاص میں
خود مقتول کے ورثا معاف کر دیں تو یہ معافی
درست ہوگی ۔

(۲) حکومت اپنے علم کی بنا پر قصاص کا فیصلہ تو
کر سکتی ہے ، لیکن حدود کا فیصلہ اس طرح کرنا
جائز نہیں ہے ۔

(۳) حدود میں وراثت نہیں چلتی کہ ورثا دعوے دار
بنکر حد جاری کرائیں لیکن قصاص کے دعویدار ورثہ
ہی ہوتے ہیں کیونکہ مقتول موجود نہیں ہوتا ۔

(۴) قتل کا معاملہ زیادہ مدت گذر جانے کے بعد بھی ختم
نہیں ہوتا ۔ لیکن حدود میں معاملہ پرانا ہونے سے
ختم ہو جاتا ہے مگر حد قذف (تہمت لگانے کی سزا)
کا مطالبہ مدت گذرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ۔

(۵) قصاص گونگے کے اشارہ اور لکھدینے سے ثابت ہو جاتا
ہے حدود اس طرح نہیں ثابت ہوتے ۔

(۶) حدود میں کسی قسم کی سفارش نہیں قبول کیجاتی لیکن
قصاص میں ورثا اگر معاف کر دیں تومعاف ہوجائے گا ۔

(۷) حدود (تہمت کی سزا کے علاوہ) کا معاملہ دعویٰ پر
موقوف نہیں ہے ، قصاص دعویٰ پر موقوف ہے ۔

تعزیر شبہہ سے نہیں ساقط ہوتی

(۲۸) التعزیر یثبت مع الشبهة	تعزیر شبہہ کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے ۔

وہ سزائیں جو نظم و نسق قائم رکھنے کے لئے سیاستاً دی جاتی ہیں یا اخلاق و کردار درست کرنے کے لئے اصلاحاً دیجاتی ہیں، ان کی مقدار حدود سے کم ہوتی ہیں وہ سب تعزیر میں داخل ہوں گی ۔ ان کے ثبوت کے لئے فقہاء یہ اصول مانتے ہیں :

یثبت بما یثبت به المال	جن طریقوں سے مال کا ثبوت ہوتا ہے ان ہی طریقوں سے تعزیر کا ثبوت بھی ہوگا ۔

پھر آگے کہتے ہیں :

والکفارات تثبت معها ایضاً	کفارے بھی شبہہ کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں ۔

البتہ رمضان کے روزوں کا کفارہ اس اصول سے مستثنیٰ ہے کہ وہ شبہہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہے جس طرح نسیان اور خطا سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے ۔

جب ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود ایک ہو تو ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگا ۔

(۲۹) اذا اجتمع امران من جنس واحد ولم یختلف مقصودهما	جب دو معاملے ایک ہی جنس کے جمع ہو جائیں اور مقصود دونوں کا ایک ہو تو اکثر

دخل احدهما فی الاخر ایک کو دوسرے میں داخل ہونے کا حکم دیا جائے گا ۔ غالبا

(۱) غسل کو واجب کرنے والی دو چیزیں پائی جائیں تو ایک غسل کافی ہوگا ۔

(۲) مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنت موکدہ اور فرض جو بھی پڑھے گا تحیتہ المسجد کی نماز اس میں داخل ہوگی ۔

(۳) نماز میں کئی مرتبہ سہو ہو گیا جس سے سجدۂ سہو واجب لازم آتا ہے تو ایک مرتبہ سجدۂ سہو کر لینا سب کے لئے کافی ہو گا ۔

(۴) ایک ہی حرام کا کئی مرتبہ ارتکاب کیا تو ایک حد سب کے لئے کافی ہو گی ، لیکن اگر حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ پھر اسی جرم کا ارتکاب کیا تو دوبارہ حد جاری ہوگی ۔

(۵) مختلف قسم کے جرم کیے تو ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ حد جاری کیجائےگی کیونکہ جنس بدل گئی ہے ۔

(۶) کسی عورت کے پاس گیا اور پھر اس کو قتل کر دیا تو بدکاری کی حد جاری ہو گی اور قتل کی وجہ سے (دیت) خون کی قیمت دینی پڑے گی ۔

فائدہ ضمان کے بدلہ ہے

(۳۰) الخراج بالضمان فائدہ ضمان کے بدلہ ہے ۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بھی ہے جو

مختلف طریق سے مروی ہے(۱) ، ''خراج'' کی تعریف یہ ہے ۔

کل ماخرج من شئی فھو خراجہ فخراج الشجر ثمرہ و خراج الحیوان درہ و نسلہٗ (۲)	ہر وہ فائدہ جو کسی شے سے حاصل ہو وہ اس کا خراج (فائدہ) ہے ۔ درخت کا خراج اس کا پھل ہے ، جانوروں کا خراج دودھ اور نسل ہے وغیرہ

مطلب یہ ہے کہ منافع کا مستحق وہ ہوگا جوشے کا ضامن اور مالک ہوگا ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہونے کے بعد خریدار نے مبیع (خریدی ہوئی شے) پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذریعہ کچھ آمدنی بھی ہو گئی یا اور کوئی فائدہ حاصل ہوا پھر کسی سابقہ عیب کی وجہ سے وہ شے واپس کرنی پڑی تو اس فائدہ اور آمدنی کا مالک خریدار ہو گا کیونکہ جس وقت یہ نفع حاصل ہوا ہے وہ شے کا مالک تھا اور شی اس کے ضمان میں تھی ، البتہ اس نفع کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل شے سے جدا ہو اور اس سے پیدا نہ ہوا ہو (جیسا کہ حمل کی صورت میں بچہ پیدا ہو) ورنہ اصل قیمت میں داخل قرار پائے گا اور شے کی واپسی کے ساتھ اس نفع کا واپس کرنا بھی ضروری ہوگا ۔

جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے

(۳۱) ماحرم اخذہ حرم اعطائہ	جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے ۔

---

۱ ۔ ابو داؤد ، ترمذی وغیرہ ۔
۲ ۔ الاشباہ ص ۱۱۰ ۔

جیسے سود ، کہانت کی اجرت اور رشوت وغیرہ ۔ چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں :

(۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت سود پر قرض لینا جائز ہے ۔

(۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دیکر جان اور مال بچا لینا جائز ہے ۔

(۳) بلا قصور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دے کر گلو خلاصی جائز ہے ۔

(۴) مال کا منتظم اور وصی مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے لئے رشوت دے سکتا ہے لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے ۔

اس کے قریب یہ اصول ہے :

جس فعل کا کرنا حرام اسکا دوسرے سے مطالبہ بھی حرام ہے

(۳۲) ماحرم فعلہ حرم طلبہ — جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے اس کا مطالبہ بھی حرام ہے ۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں :

(۱) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعویٰ ہے لیکن فریق مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے حلف لینا جائز ہے ۔

(۲) جزیه (جان‌ومال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے، حالانکہ مسلم ہونے کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا ہے -

جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلد بازی کی اسکو محرومی کی سزا دیجائے

(۳۳) من استعجل الشئی قبل اوانہ عوقب بحرمانہ

جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے حصول میں جلدی کی اس کو اس سے محرومی کی سزا دی جائے گی -

قاتل وراثت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے -

جس نے وقت کے بعد موخر کیا تو حکم میں غور کرنا چاہئے

(۳۴) من اخرالشئی بعد اوانہ فلیتامل فی الحکم

جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو موخر کیا تو حکم (فیصلہ) میں غوروفکر کرنا چاہئے -

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ مستحق ہو گی - فقہاء نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے، لیکن موقع و محل کے لحاظ سے ہر جگہ اجازت کی گنجایش نہیں ہے - مثلاً روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے دوا پی کر صبح کے

وقت بیمار بن گیا یا زکوۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ ڈالا یا ہبہ وغیرہ کر کے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں ، ورنہ دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاہر ہو

(۳۵) لاعبرة بالظن البین خطائه — اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کا غلط ہونا ظاہر ہو۔

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہو گئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کر لی کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجایش نہیں ہے مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجایش تھی تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجایش باقی ہے تو پہلے عشاء پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہئے اور اگر دونوں کی گنجایش نہیں رہ گئی ہے تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے۔

یہ مسئلہ اس شخص کے لئے ہے جو صاحب ترتیب ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل پانچ نمازیں اس کی نہ قضا ہوئی ہوں اور اگر قضا بھی ہو گئی ہوں تو ادا کر لیتا ہو۔

(۲) پانی کو ناپاک سمجھکر اس سے وضو کر لیا ، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا۔

(۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوۃ دیدی گئی کہ وہ مستحق نہیں ہے بعد میں معلوم ہوا کہ مستحق تھا تو زکوۃ ادا ہو گئی۔

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ بھی ہیں ۔ مثلاً :

(۱) کسی شخص کو زکوۃ کا مستحق سمجھکر زکوۃ دے دی پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کا بیٹا تھا تو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک زکوۃ نہ ادا ہوگی، امام ابو یوسف کے نزدیک ادا ہو جائیگی ۔

(۲) کپڑے کو ناپاک سمجھ کر اس میں نماز پڑھ لی بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا تو دوبارہ نماز ادا کرے ۔

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی ، بعد میں خیال ہوا کہ باوضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے ۔

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی ، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہو گیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ ۔

فقہاء کے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی ہے ، بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہئے ۔ بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کئی حیثیتیں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں ۔ ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کر کے حکم صادر کرتے ہیں ۔

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کا ذکر کل کے ذکر کے مثل ہے

(۳۶) ذکر بعض مالا یتجزی کذکر کلہ

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کو ذکر کرنا کل کے ذکر کے مثل ہے ۔

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہو گی ، کیونکہ نہ طلاق کے حصہ ہوتے ہیں اور نہ عورت کے حصہ کئے جا سکتے ہیں ۔

کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو کام کی نسبت کام کرنے والے کی طرف ہوگی

(۳۷) اذاجتمع المباشر والمتسبب اضیف الحکم الی المباشر — جب کسی کام میں کام کرنے اور سبب بننے والا دونوں جمع ہو جائیں تو کام کی نسبت کرنیوالے کی طرف ہوگی سبب بننے والے کی طرف نہ ہوگی ۔

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا ، دوسرے شخص نے کسی کو کنویں میں گرا دیا تو گرانے والا تلف کرنے کا ضمان دے گا ۔

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کر لی تو چور ضامن ہو گا ، البتہ اگر چور کی رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہوگا کہ اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی ۔

عادت فیصلہ کرنے والی ہے

(۳۸) العادة محکمة — عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے ۔

اس کی کسی قدر تفصیل ''فقہ کے ماخذ'' کے باب میں گذر چکی ہے ، بعض پہلو یہ ہیں ۔ فقہاء نے عادت کی دو قسمیں بیان کی ہیں :

(۱) کلی عادت اور
(۲) بدلنے والی عادت ۔ کلی عادت کی یہ تعریف ہے :

العوائد العامة لاتختلف بحسب الاعصار والامصار والاحوال کالاکل والشرب والفرح والحزن والنوم والیقظة والمیل الی الملائم و النفور عن المنافر وتناول الطیبات والمستلذات و اجتناب المولمات والخبائث وما اشبه ذالک (۱)	وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام میں بدلتی نہیں ہیں جیسے کھانا ، پینا ، غم، خوشی، سونا ، جاگنا پسندیدہ چیزوں کی طرف رغبت ، نفرت کرنے والی چیزوں سے تنفر ، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا استعمال ، ضرر رساں اور گندی چیزوں سے پرہیز ، اور جو چیزیں ان کے مشابہ ہیں وہ سب کلی عادت میں شمار ہوں گی ۔

ان سب کی حیثیت یہ ہے :

وضعت علیها الدنیا و بها قامت مصالحها فی الخلق(۲)	ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا ہے اور خلق خدا کی مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں ۔

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجایش ہے کیونکہ یہ سب طبعی و فطری میلانات ہیں ۔

(۲) بدلنے والی عادت یہ ہے ;

العوائد التی تختلف تخلتف باختلاف الا	وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور حالات کے لحاظ سے تبدیلی

---

۱ - الموافقات ص ۲۹۷ -
۲ - ایضاً -

عصار والا مصار والاحوال کھیات اللباس والمسکن واللین فی الشدة والشدة فیه والبطئی والسرعة فی الامور والاناءة والاستعجال وماکان نحو ذالک(۱)

ہوتی رہتی ہے جیسے لباس کی وضع قطع ، مکان کی بناوٹ ، سختی میں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں عجلت وتاخیر، سنجیدگی ، متانت اور جلد بازی وغیرہ ۔

یہ امور ایسے ہیں جن پر مادی و معنوی ماحول، آب وھوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جا سکتی ہے اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دیدیجائے تو تنگی و دشواری پیش آئے گی ، اس لئے فقہاء حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ کا حکم دیتے ہیں اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مسلط نہیں کرتے ہیں اور نہ ایک دور کے حکم کو ہمیشہ کے لئے واجبی قرار دیتے ہیں ۔

فاذاکان کذالک لم یصح ان یحکم بالثانیة علی من مضی لاحتمال التبدل والتخلف بخلاف الاولی(۲)

جب معاملات کی نوعیت یہ ہے تو دوسری قسم میں اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے ہیں جیسا کہ پہلے لوگوں کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن ہے حالات میں تبدیلی ہو گئی ہو اور اس کے خلاف

۱ - ایضاً ص ۲۹۷ -
۲ - الموافقات ص ۲۹۸ -

حکم کی ضرورت ہو ۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں ایسی تبدیلیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے ۔

بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں

بدلنے والی عادت کی فقہاء نے کئی قسمیں بیان کی ہیں ۔

(۱) عادۃ کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی بات، مثلاً مشرق ممالک میں ننگے سر رہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے ۔

فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذالک فیکون عنداھل الشرق تادحانی العدالۃوعنداھل المغرب غیر قادح(۲)

ایسی صورت میں حکم شرعی اس اختلاف کیوجہ سے مختلف ہو گا۔ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا عدالت اور وضع داری کے خلاف ہوگا اور مغربی ممالک میں ایسا نہ ہوگا ۔

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہے گی ۔ اس اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے ' جن کا تعلق انسانوں کی وضع داری اور حیثیت و عزت سے ہے ۔ چنانچہ یورپ والوں کے لئے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر پھرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ایشیا والوں کے لئے

---

۱ - ایضاًص ۲۸۴ -

(جب تک عادت نہ بدلے) قباحت ہے، البتہ اس قسم کی چیزیں اگر ایشیا میں بھی عادت کا درجہ اختیار کر لیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی قباحت نہ باقی رہے گی -

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں - ایک ملک والے اپنے مقصد کی تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح - ایسی صورت میں جہاں جیسی عادت ہو گی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ' مثلاً طلاق کے باب میں صریح اور غیر صریح الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے - کہیں ایک لفظ طلاق صریح کے لئے استعمال ہوتا ہے ، لیکن دوسری جگہ وہی طلاق کنایہ میں مستعمل ہوتا ہے - ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مسلط کیا جائیگا تو تنگی و دشواری پیش آئیگی - اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے - قسم (یمین) کے باب میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہوتا ہے - اگر ان کے تصفیے میں عرف و رواج کا لحاظ نہ کیا جائیگا تو الٰہی حکمت کی خلاف ورزی لازم آئیگی اور نظام چلانا دشوار ہو جائیگا -

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہر پیشہ والے کی عادت و رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا -

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے - مثلاً نکاح میں کہیں مہر معجل رائج ہوتا

ہے اور کہیں مہر مؤجل ۔ یا خریدوفروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کا رواج ہوتا ہے اور بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے جس میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں ہوتی ہے ۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں رواج و دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ۔

(۵) انسان کی جسمانی نشو و نما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے ۔ آب و ہوا ، گرمی ، سردی ، خوراک، گھر اور باہر کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے ۔ شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں ان کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی ہے البتہ علامتیں ظاہر نہ ہونے کی صورت میں سن اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورۂ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا ۔ حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا لازمی ہے اور اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے ہے ۔

(۶) مرض اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہو جائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا ، مثلاً رفع حاجت کی راہیں بند ہو جائیں اور زخم ان کی قائم مقامی کرنے لگے یا کھانے پینے کا راستہ بند ہو جائے اور نلکی کے ذریعے غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جا ، وغیرہ ۔

حاصل یہ ہے کہ فقہا نے مقررہ حدود و قیود کے مطابق عادت کو نہایت اونچا مقام دیا ہے اور اس کی وجہ سے حالات و مقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے ۔

لان الشرع انما جاء بامور معتادة جارية على امور معتادة (۱)	اس لئے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ سے نازل ہوئی ہے اور ان ہی امورپر نافذ بھی ہوتی ہے ۔

ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے

(۳۹) الاجتهاد لاينقض بالاجتهاد(۱)	ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے ۔

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا ، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ پر ۔ یہ اس لئے کہ حالات و مصالح بدلتے رہتے ہیں ، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں ۔ چنانچہ حضرت عمر نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابوبکر کے حکم کے خلاف فیصلہ کیا لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹھہرایا ۔

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے قبلہ سمجھکر ایک جانب رخ کرکے نماز پڑھی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی پھر تیسری اور چوتھی اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی حتیٰ کہ چار رکعت چار

۱ - الموافقات ج ۲ ص ۲۸۵ -

جانب ہوئیں جب بھی نماز ہو جائے گی کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائیگا۔

کلام کو کار آمد بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے

(۴۰) اعمال الکلام اولیٰ من اھمالہ — کلام کو کار آمد بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہو گا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کار آمد بن سکتا ہو ورنہ اس کو مہمل اور لغو قرار دے دیا جائے گا۔

تابع کا حکم تابع ہی کا رہے گا

(۴۱) التابع تابع — تابع تابع ہے اس کو مستقل حیثیت نہ حاصل ہو گی۔

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیع میں داخل ہوگا، علیحدہ اس کی بیع یا اس کا ہبہ درست نہ ہوگا۔

(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیع میں داخل ہوں گے، انہیں مستقل حیثیت دے کر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ذیل کی قسم کے مسائل اس اصول سے مستثنیٰ ہیں:

مثلاً حمل کے لئے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے وغیرہ

(۴۲) التابع یسقط بسقوط المتبوع — متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائیگا۔

جب فرض نماز جنون وغیرہ کی بنا پر ساقط ہو گئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اس کے قریب یہ اصول ہے:

(۴۳) یسقط الفرع اذا سقط الاصل — اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۴۴) اذا برأ لا صیل برأ الکفیل — جب اصیل بری الذمہ ہوا تو کفیل (ضامن) بھی بری الذمہ ہوگا۔

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ زید کا خالد پر ہزار روپیہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں ہے۔ اب اگر زید دعویٰ کریگا تو کفیل (ضامن) کو ادا کرنا پڑے گا لیکن یہ اس صورت میں ہوگا جب گواہ نہ موجود ہوں۔

آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا ہے

(۴۵) الحرلا یدخل تحت الید — آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا ہے۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کر لیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ سے مرگیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہو گا ' کیونکہ آزاد پر کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطۂ نظر سے تسلیم ھی نہیں کیا گیا ہے۔

خاموش کی طرف کسی بات کی نسبت نہ ہوگی۔

(۴۶) لاینسب الی ساکت — ساکت (خاموش) کی طرف کسی

قول بات کی نسبت نہ درست ہو گی ۔

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت پر محمول نہ ہو گی اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے جس کی بنا پر وہ دیکھکر خاموش ہو گیا ہے ۔

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خریدوفروخت وغیرہ) کی اجازت نہیں ہے ، خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت نہ سمجھی جائے گی ۔ وغیرہ ۔

تین مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ہے

(۴۷) الفرض افضل من النفل — فرض نفل سے افضل ہے ۔

ذیل کے چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں :

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے ۔

(۲) سلام کی ابتدا ، جواب دینے سے جو کہ واجب ہے ، افضل ہے ۔

(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وضو سے جو کہ فرض ہے افضل ہے ۔

چند اور اصول و کلیات

(۴۸) الحرب خدعة — جنگ میں چال کی اجازت ہے۔

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے۔

(۴۹) الاجتہاد لا یعارض النص — اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا ہے۔

جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجہتاد کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح جس اجتہاد کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں ہے۔

(۵۰) لا ینبغی الحکم علی الموہوم خصوصاً فیمایکون الواجب فیہ الاخذ بالاحتیاط — موہوم بات پر حکم دینا مناسب نہیں ہے بالخصوص جہاں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو۔

(۵۱) حرمۃ الملک باعتبار حرمۃ المالک — ملکیت کی حرمت کا اعتبار مالک کی حرمت کے اعتہار سے ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے اور دوسرا شخص پکڑ لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے۔

ذیل میں چند اور کلیات ذکر کئے جاتے ہیں لیکن طوالت کے خیال سے ان کے تحت جزئیات کی تشریح نہیں کی گئی ہے۔

(۵۲) الثابت بالعرف کا لثابت بالنص — عرف و رواج سے جو بات ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔

(۵۳) ان البناء علی الظاهر فیما یعتذر الوقوف علی حقیقة جائز

جس صورت میں اصل حقیقت تک پہنچنا دشوار ہو اس میں ظاهری حالت پر فیصله کرنا جائز ہے ۔

(۵۴) عند تعارض المعارضة وانعدام الترجیح یجب الاخذ بالاحتیاط

جب مختلف دلیلوں میں ٹکراؤ ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نه بن سکے تو جسمیں احتیاط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے ۔

(۵۵) العادة تجعل حکما اذا لم یوجد التصریح بخلافه

عرف و عادت کے مطابق اس صورت میں فیصله کیا جائیگا جسمیں صراحت اس کے خلاف نه ہو ۔

(۵۶) البناء علی الظاهر واجب مالم یتبین خلافه

ظاهری حالت پر فیصله کرنا ضروری ہے جب تک اس کے خلاف ثبوت نه ہو ۔

(۵۷) بین الناس شرکة عامة فی الکلاء والماء

گھاس اور پانی میں سب لوگوں کی شرکت ہے ۔

(۵۸) مجرد الخبر لا یصلح حجة

محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے ۔

(۵۹) الانسان من جنس قوم ابیه لا من جنس قوم امه

انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس سے سمجھا جائے گا ماں کی قوم کی جنس سے نه سمجھا

جائے گا (یعنی نسب کا اعتبار باپ کی جانب سے ہوگا)

(٦٠) الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة

شہادت سے جو چیز ثابت ہو وہ آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ثابت ہے -

(٦١) التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة

نام کے ساتھ تعارف اشارہ کے ساتھ تعارف کی طرح ہے —

(٦٢) خبرالواحدلا تنفك عن الشبهة

خبر واحد شبہ سے خالی نہیں ہوتی ہے -

(٦٣) خبرالواحدفيما يرجع الى امرالدين حجة

خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے -

(٦٤) مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال

جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا -

(٦٥) المطلق فيما يحتمل التابيد بمنزلة المصرح بذكرالتابيد

وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہوگا —

(٦٦) مطلق الكلام يتقيد بالمقصود

مطلق کلام سے جو مقصود ہوگا اس کے ساتھ وہ مقید سمجھا جائیگا -

(٦٧) المعلق بالشرط يثبت لوجودالشرط

جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہوگی -

(٦٨) المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط — جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہوگی ۔

(٦٩) یسقط اعتبار دلالة الحال اذاجاء التصریح بخلافها — حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب صراحت اس کے خلاف موجود ہے ۔

(٧٠) الا تفاق علی الحکم لا یعتبر الاختلاف فی السبب — حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اس کے اسباب میں مختلف ہوں تو سبب کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا ۔

مثلاً زید نے اقرار کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں ہے بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپیہ زید کو دینا ضروری ہوگا ۔ سبب میں دونوں (قرض اور غصب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا ۔

(٧١) المطلق لا یحمل علی المقید فی حکمین مختلفین — دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا

(٧٢) الشرکة الخاصة لا تمنع الملک فی المشترک بخلاف الشرکة العامة — خاص شرکت شرکاء کو مشترک مال کا مالک بناتی ہے ،عام شرکت میں ایسا نہیں ہوتا ہے ۔

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جسمیں سب کا حق ہوتا ہے ۔

(٧٣) العام کالنص فی اثبات — عام لفظ جس جس کو شامل

(۸۸) لعرف بسقط اعتپاره عند وجود التسمية بخلاف

عرف و رواج کا اعتبار اس صورت میں ساقط ھو جاتا ھے جب اس کے خلاف چیز کا نام رواج پا جائے ۔

(۸۹) المباح یملک بالاحرار

مباح شی پر ملکیت اس کی حفاظت کرنے سے قائم ھو جاتی ھے ۔

(۹۰) یجب العمل بالمجاز اذا نعذ العمل بالحقیقة

مجاز پر عمل اس وقت جائز ھے جبکہ حقیقت پر عمل کرنا دشوار ھو ۔

(۹۱) الکتاب ممن نای کا لخطاب ممن دئا

دور والے سے خط و کتابت کا وھی حکم ھے جیسے قریب والے سے بات چیت کا

(۹۲) الولد یتبع خیرالابوین دینا

والدین کے مذھب میں جس کا مذھب بہتر ھوگا بچہ اس کے تابع سمجھا جائیگا ۔

(۹۳) من فی دارالحرب فی حق من ھو فی دار الاسلام کالمیت

جو شخص دارالحرب میں ھے وہ اس شخض کے حق میں جو دارالاسلام میں ھے مردہ تصور کیا جائیگا ۔

(۹۴) الباطل لا یلهه الا جازة

باطل امور کی اجازت اجازت نہیں ھے ۔

(۷۴) العارض قبل حصول المقصود بالشئی كالمقترن باصل السبب

شے سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے جب عارض پیش آ جائے تو اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ اصل سبب کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے (اس کا اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا ۔

(۷۵) المختلف فیه بامضاء الامام باجتهاده یصیر كالمتفق علیه

جس اختلافی مسئله کا حاکم (قاضی) اپنے اجتہاد سے فیصله کر دے تو اس کی حیثیت متفق علیه مسئله جیسی ہو جائیگی ۔

(۷۶) مال المسلمین لا یصیر غنیمة للمسلمین بحال

مسلمان کا مال مسلمان کے لئے کسی حال میں مال غنیمت نہیں بنتا ۔

(۷۷) لا یجوز مخالفة الاجماع

اجماع منعقد ہونے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں ہے ۔

(۷۸) العادة معتبرة فی تقیید مطلق الكلام

مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور رواج کا اعتبار ہوگا ۔

(۷۹) ما عرف قیامه فالاصل بقاءه مالم یعلم الهلاک

جس چیز کے قیام کا علم ہو تو جب تک اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو جائے اس کو باقی سمجھا جائیگا ۔

(۹۵) شرط صحة الصدقة التملیک
زکوۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا مالک بنانا ہے۔

(۹۶) التبرع فی المرض وصیة
مرض موت میں احسان اور سلوک وصیت کے حکم میں ہے۔

(۹۷) ما کان علی وجه الاباحة یستوی فیه الغنی والفقیر
جو چیز اباحت کے طریقہ پر ہو اس میں مالدار اور مقدس سب برابر ہیں۔

(۹۸) خرالامور اوساطها
بہترین کام وہ ہیں جن میں میانہ روی اور اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو۔

(۹۹) الحق متی ثبت لا یبطل بالشا خير ولا بالکتمان
حق جب ایک بار ثابت ہوگیا تو ٹال مٹول اور چھپانے سے باطل نہ ہوگا۔

(۱۰۰) قول الواحد العدل فی امو الدین مقبول کما یقبل فی الاخبار عن طهارة الماء و نجاسته وکما یقبل فی هلال رمضان و کما یقبل فی روایة الاخبار عن رسول الله علی الله علیه وسلم (۱)
ایک عادل کا خبر دینا دینی معاملات میں مقبول ہے، جس طرح پانی کی پاکی و ناپاکی میں رمضان کے چاند میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔

(۸۰) ببعض العلة لا يثبت شئ من الحکم

بعض علت کے پائے جانے سے حکم نہ ثابت ہوگا ۔

(۸۱) ما يفعل عن اجتهاد و نظر يکون محمولا على الصواب مهما امکن

جو فیصلہ غوروفکر اور اجتہاد کے بعد کیا جائے گا وہ جہانتک ممکن ہوگا درستی پر محمول کیا جائے ۔

(۸۲) السکران فی الحکم کالصاحی

حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش ہوش والے کی طرح شمار ہوگا ۔

(۸۳) عند اجتماع الحقوق يبدأ بالا

جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق کے ساتھ ابتدا کی جائیگی ۔

(۸۴) نقل الثقات الاخبار حجة شرعية فی وجوب العمل بهما

ثقہ (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان کرنا عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے ۔

(۸۵) لا يجوز ترک الواجب الاستحباب

مستحب کام کے لئے ترک واجب جائز نہیں ہے ۔

(۸۶) المصير الى البدل عند فوات الاصل لا مع قيامه

بدل کی طرف رجوع اصل کے فوت ہو جانے کی صورت میں ہوگا، اصل کی موجودگی میں نہ ہوگا ۔

(۸۷) انما يبتنى الحکم على المقصود لا على ظاهر اللفظ

حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پاتا ہے ظاہر لفظ پر نہیں ۔

ان کے علاوہ اور بہت سے کلیات ہیں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کئے گئے ہیں اور جن کا سمجھنا نسبتاً دشوار تھا -

اصول و کلیات کے استعمال میں دو بنیادی ہدایتیں

ان اصول و کلیات کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں :

(۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہا نے کن مواقع پر کس طرح انہیں استعمال کیا ہے ۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول وکلیات کا علم، ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے ۔

(۵) فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے چند اسباب

ذیل میں چند وہ اسباب بیان کئے جاتے ہیں جن سے احکام میں تخفیف و سہولت کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کرنے میں بھی ان سے ایک حد تک مدد ملتی ہے -

فقہاء نے الہی حکمت اور عمومی مقاصد کے تحت اس قسم کے آٹھ اسباب بیان کئے ہیں :

(۱) سفر -
(۱) مرض -
(۳) اکراہ ''جبرو زبردستی'' -
(۴) نسیان ''بھولنا'' -
(۵) جہل ''لاعلمی'' -
(۶) عسر ''مشکل اور دشواری میں پڑ جانا'' -
(۷) عموم البلویٰ ''عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا'' -
(۸) نقص ''قدرتی طور پر کمی''

ہر ایک کی تفصیل یہ ہے :

سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۱) سفر کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں سے متعلق رخصت اور سہولتیں درج ذیل ہیں :

(الف) شرعی سفر - یہ کم از کم ۴۸ میل کا ہوتا ہے - اتنی دور کی مسافت کا ارادہ کر کے چلنے سے مسافر کو وہ

تمام سہولتیں حاصل ہو جاتی ہیں جو الٰہی شریعت نے اسے عطا فرمائی ہیں۔ مثلاً بجائے چار رکعت کے دو رکعت نماز پڑھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ سنتوں کی تاکید ختم ہو جاتی ہے۔ روزہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ موزہ پر تین دن اور تین رات تک مسح کرتے رہنا جائز ہوتا ہے اور قربانی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(ب) عام کاروباری سفر۔ اس میں مذکورہ لمبی مسافت کی قید نہیں ہے بلکہ انسان اپنے روز مرہ کے کاروبار کے سلسلہ میں وطن سے کچھ دور نکل جاتا ہے اور جلد ہی واپس آتا ہے۔ اس سفر کی رخصتوں میں جمعہ، عیدین اور جماعت کے ترک کی اجازت، پانی ایک میل دور ہونے کی صورت میں تیمم کا جواز اور جانور پر سوار نوافل پڑھنے کی اجازت وغیرہ شامل ہیں۔

مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۲) مرض کے حالات کی رخصتیں فقہی احکام میں بہت ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: وضو اور غسل کرنے میں مرض بڑھ جانے یا اس کے دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔ مرض کی حالت میں بیٹھ کر، لیٹ کر، اشارہ کے ذریعہ جس طرح بھی سہولت ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ روزہ کے دنوں میں روزہ نہ رکھنا، مرض کی وجہ سے اعتکاف سے باہر ہو جانا، حج میں اپنا قائم مقام شخص بھیجدینا وغیرہ سب کی گنجائش ہے۔

اسی طرح بہت سی ممنوع چیزیں بھی مرض کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نجس چیزوں اور شراب وغیرہ سے علاج

کرنا - حلق میں کوئی چیز پھنس جائے تو حرام حلال جس کے ذریعہ بھی ممکن ہو گلوخلاصی کرنا - ڈاکٹر اور حکیم کو ان مقامات کا معائنہ کرنا جن کے دیکھنے کی عام حالت میں اجازت نہیں ہوتی -

البتہ اس اجازت کو بلا ضرورت کام میں لانا ضرورت کی حد سے تجاوز کرنا یا غلط استعمال کرنا یہ سب صورتیں ممنوع ہیں - الٰہی شریعت کی جو رخصتیں اور سہولتیں ضرورت کی بنا پر ہوتی ہیں - وہ بس ضرورت ہی کی حد تک معتبر ہوتی ہیں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہوتی ہے -

جبرو : بردستی کی قسمیں

(۳) اکراہ ''جس کام کو کرنا نہ چاہئے اس کے کرنے پر زبردستی مجبور کیا جائے''

فقہا نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں :

(الف) جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کو اس طرح مجبور و بے بس بنا دیا جائے کہ اس کی رضامندی اور اختیار کا سوال ہی نہ باقی رہے - یہ حالت اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ کہنا نہ ماننے میں قتل کرنے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کا اندیشہ ہو - ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی جان یا عضو کے تلف کو برضاو رغبت نہ منظور کریگا اور نہ ہی اپنے قصد و اختیار سے اس صورت حال کو گوارا کرنے کے لئے تیار ہوگا -

(ب) جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ نہ ہو لیکن کہنا نہ ماننے کی صورت میں عرصہ دراز تک قید و بند میں رہنے کی مشکلات ہوں - اس حالت میں رضامندی بیشک نہیں پائی جاتی ہے لیکن اختیار بہر حال باقی رہتا

ہے - نیز مجبوری و بے بسی کی پہلی جیسی حالت نہیں پائی جاتی ہے -

(ج) جس شخص پر زبردستی کی جا رہی ہے خود اس کے قید و بند میں رہنے کا سوال نہ ہو بلکہ اس کے عزیز قریب باپ بیٹے وغیرہ کے لئے قید و بند کی صعوبتیں در پیش ہوں - اس کا درجہ دوسری قسم سے بھی کمتر ہے - اس میں رضامندی اور اختیار دونوں باقی رہ سکتے ہیں -

جبرو زبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے

فقہا کے نزدیک جبرو زبردستی کی کوئی قسم بھی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے بلکہ شرعی احکام کا مخاطب و مکلف ہر صورت میں وہ باقی رہتا ہے - البتہ موقع و محل کے لحاظ سے تخفیف و سہولت کی شکلیں نکال دی جاتی ہیں جن کی اصولی رنگ میں تفصیل یہ ہے :

(۱) جبرو زبردستی قول میں ہو

(۲) یا فعل میں ہو یعنی کسی بات کے کہنے پر انسان کو مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے - جن صورتوں میں انسان دوسرے شخص کا آلہ بن سکتا ہے ان میں یہ دوسرا شخص ہی ذمہ دار قرار دیا جائے گا، جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بری الذمہ ہوگا - مثلاً کسی شخص کو کسی کے مار ڈالنے پر یا کسی کا مال تلف کر دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قتل کر دیا، مال ضائع کر دیا تو قصاص دیت (جان کا تاوان) اور مال کا تاوان زبردستی کرنے والے پر ہوگا -

ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورتیں اقوال میں نہیں پائی جا

سکتی ھیں کیونکہ دوسرے شخص کی زبان سے کلام نہیں کیا جا سکتا ھے - اسی طرح بہت سے (فعل) کام بھی ایسے ھیں جن میں انسان دوسرے کا آله نہیں بن سکتا ھے - اس فرق کے لحاظ سے فقہاء نے اقوال و افعال کی درج ذیل تقسیم کی ھے :

اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل

(۱) وہ بات اگر ایسی ھے جس کو شرعی لحاظ سے قابل اعتبار بنانے کے لئے قائل کی رضامندی ضروری نہیں ھے صرف زبان سے نکالدینا ھی کافی ھے نیز کہنے کے بعد وہ بات کالعدم (اثر کا زوال) نہ ھو سکتی ھو تو زبردستی کہنے پر بھی وہ بات واقع ھو جائے گی - مثلاً نکاح، طلاق - طلاق کے بعد دوبارہ رجوع وغیرہ معاملات ایسے ھیں جن میں کہنے والے کی رضامندی وغیر رضامندی کو دخل نہیں ھے اور نہ ھی کہنے کے بعد وہ کالعدم ھو سکتے ھیں - اسی طرح جان کے بدلہ کسی کی جان بخشی (قصاص سے معافی) یمین (قسم) نذر (منت) بیوی کو کسی محرم کے ساتھ مشابہت دینا یا (ظہار) باھمی تعلقات نہ رکھنے کی قسم کھانا (ایلا) وغیرہ امور بھی فقہا کے نزدیک اسی قسم میں داخل ھیں یعنی جبرو زبردستی سے مذکورہ امور واقع ھو جائیں گے -

(۲) وہ بات اگر ایسی ھے جو فسخ کا احتمال رکھتی ھے اور قائل کی رضامندی پر موقوف ھے (بغیر رضامندی کے وہ بات نہیں ھو سکتی ھے) - جیسے خرید و فروخت یا کرایہ پر دینے کا معاملہ ھے ان معاملات میں عمل در آمد کے لئے قائل کی رضامندی ضروری ھے - جبرو زبردستی سے یہ واقع تو ھو جائیں گے لیکن فاسد ھوں گے - جبر کی

حالت کے بعد اگر وہ باقی رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے، ختم کرنا چاہے تو ختم کر سکتا ہے۔

فعل (کام) کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کسی ایسے کام کے کرنے پر زبردستی کی گئی جو عموماً دوسرے کے آلہ سے نہیں ہوتا ہے، مثلاً کھانا پینا۔ ظاہر ہے کہ دوسرے کے منہ سے خود کھانے پینے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا ہے یا کسی کے جبر کرنے سے بدکاری کا ارتکاب کہ اس میں بھی دوسرے کو دخل نہیں ہوتا ہے، انسان خود ہی اپنے جسم سے مرتکب ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں ذمہ دار وہی شخص قرار پائے گا جس پر زبردستی کی گئی۔ ہے روزہ کی حالت میں کھائے گا تو روزہ کھلانے والے کا نہیں فاسد ہوگا، بلکہ کھانے والے کا فاسد ہوگا اور بدکاری کے ارتکاب میں سزا مرتکب پر جاری ہوگی حکم دینے والے پر نہ ہوگی، البتہ جن صورتوں میں تاوان کی نوبت آئے کہ مثلاً دوسرے کا کھانا کھانے پر زبردستی کی گئی ہو تو یہ تاوان زبردستی کرنے والے کو دینا پڑے گا۔

(۲) جس کام میں دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے جیسے کسی کو مار ڈالنا کسی کا مال ضائع کر دینا وغیرہ۔ اس قسم کی صورتوں میں کرنے والا شخص بری الذمہ ہوگا۔ اصل مجرم زبردستی کرنے والا ہی سمجھا جائے گا جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ یہ اس لئے کہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے کی گردن پر چھری پھرا دینا کسی کے ہاتھ سے بندوق چلا دینا کہ جس سے دوسرے کا خاتمہ ہو جائے یا ہاتھ پکڑ کر مال تلف کرنے پر لگا دینا وغیرہ ایسی

صورتیں ممکن الوقوع ہیں کہ اس طرح انسان دوسرے کے آلہ کو استعمال کرکے نقصان کرا دے اور یہ شخص جبرو زبردستی کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہو -

رخصت و سہولت اثرات و نتائج کے لحاظ سے ہیں

جبرو اکراہ کی موجودہ صورتوں میں الٰہی شریعت نے اثرات و نتائج کے لحاظ سے رخصت و سہولت کی شکلیں مرتب کی ہیں ' یعنی جن صورتوں کا اثر خود انسان کی ذات تک محدود رہتا ہے ان میں کافی وسعت اور فراخ حوصلگی سے کام لیا ہے اور جن کا اثر دوسروں تک سرایت کرتا ہے ان میں تنگی اور حد بندی زیادہ پائی جاتی ہے - ظاہر ہے کہ ضرر لازم اور ضرر متعدی کے فرق کو کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے - چنانچہ فقہاء کے نزدیک اسی اصول کے تحت جبرواکراہ کی بعض صورتوں پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے - مثلاً :

(۱) کسی شخص کو بدکاری پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس فعل کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس میں نسب کی خرابی اور بچہ کے لئے گوناگوں پریشانیاں ایسی ہیں کہ جن کا اثر کہیں سے کہیں پہنچتا ہے اس بنا پر ایک لحاظ سے یہ فعل ''قتل نفس'' کے مرادف ہے -

(۲) کسی شخص کے قتل پر یا عضو کے کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے بچانے کے لئے دوسرے کی جان و عضو سے کھیلنا الٰہی حکمت اور احترام انسانیت کے منافی ہے - یہاں تو خود کو فنا کر کے دوسروں کے لئے

بقاء کا سامان فراہم کرنے کے فلسفہ پر عمل در آمد کا حکم ہے نہ یہ کہ دوسروں کو فنا کرکے خود کو باقی رکھا جائے۔

بعض وہ صورتیں جن میں رخصت ہے یہ ہیں :

(۱) مردار اور حرام چیز کے کھانے پر زبردستی کی جائے تو جان بچانے کے لئے ان کا استعمال ضروری ہے ۔ اگر استعمال نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو الٰہی شریعت میں وہ مجرم گردانا جائے گا ۔ ایک طرف جان کا بچانا فرض ہے اور دوسری طرف ان چیزوں کا ضرر پہلی صورتوں جیسا متعدی بھی نہیں ہے اس بنا پر اس رخصت پر عمل نہ کرنا جرم ہے ۔

(۲) کلمۂ کفر کہنے پر زبردستی کی جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ زبان سے کہدے ۔ اگر نہ کہا اور قتل کر دیا گیا تو مجرم نہ ہوگا بلکہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا ۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں جبرواکراہ کی وجہ سے فعل کی حرمت ختم ہوگئی تھی اب وہ فعل بجائے حرام کے مباح بن گیا تھا ۔ ظاہر ہے کہ مباح کے استعمال سے رکنا اور اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا جرم و گناہ کا موجب ہے اور دوسری صورت میں فعل کی حرمت بدستور قائم تھی ۔ جبرواکراہ کی وجہ سے حفاظت نفس کی خاطر رخصت دے دی گئی تھی ۔ اس رخصت پر عمل نہ کرنے سے حرمت کا احترام اور عزیمت پر عمل کیا ۔ اس بنا پر اجروثواب کا مستحق ہوگا ۔

نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۴) نسیان (بھول جانا)

بھول کر بے محل بات یا کام کرنے سے گناہ نہیں ہوتا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل حدیث میں یہی مراد ہے -

ان اللہ تعالیٰ وضع عن امتی الخطا والنسیان — اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان اٹھا دیا ہے -

رہی یہ بات کہ اس کا تدارک بھی واجب نہ ہو ' نسیان کی حالت میں بس جو ہو گیا وہ ہوگیا - اس لحاظ سے الہی شریعت میں نسیان کوئی عذر نہیں ہے - چنانچہ فقہا کے نزدیک تدارک کی تفصیل یہ بیان کی جاتی ہے :

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی حکم پر عمل در آمد نہ ہو سکا تو بعد میں اس کی قضا واجب ہے۔ نماز پڑھنا بھول گیا یا روزہ' زکوۃ' حج' کفارہ نذر (منت) وغیرہ کی ادائیگی یاد نہ رہی تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہے' البتہ گناہ نہ ہوگا -

(۲) نسیان کی وجہ سے کسی ایسے کام کا ارتکاب کر لیا جس کی ممانعت تھی تو اللہ تعالیٰ اس پر سزا نہ دیں گے' لیکن عدالتی فیصلہ سے نجات نہ مل سکے گی - مثلاً بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا - اتنی رعایت ضرور ہے کہ عدالت حتی‌الامکان سزا سے گریز کرے گی بشرطیکہ نسیان کا ثبوت فراہم ہو جائے -

(۳) جن امور میں شرعی لحاظ سے زبان سے صرف الفاظ نکال دینا کافی ہے بھول کر ان کے کرنے سے بھی وہ امور واقع ہو جائیں گے مثلاً یمین (قسم) طلاق کہ ان میں جان بوجھ اور بھول دونوں برابر ہیں -

(۴) جس فعل میں نسیان ہوا ہے اگر اس کی ایسی حالت ہے کہ وہ حالت خود ہی یاد دلانے والی بنتی رہتی ہے تو بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل ہو

جائے گا - مثلاً نماز میں کھا پی لیا یا کلام کیا تو چونکہ نماز کی حالت ایسی نہیں ہے کہ بالعموم انسان کو یاد نہ رہے ' نیز کھانے پینے وغیرہ کا داعیہ بھی اس میں نہیں پایا جاتا ہے اس بنا پر نماز باطل ہو جائے گی -

(۵) اگر وہ فعل ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یاد نہیں رہتا ہے اور داعیہ بھی پایا جاتا ہے تو اس صورت میں بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل نہ ہوگا - مثلاً روزہ کی حالت کہ اس میں کھانے پینے کی طرف رغبت موجود رہتی ہے اور بسا اوقات انسان کی نظر سے روزہ اوجھل بھی ہو جاتا ہے - اس بنا پر روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ باطل ہوگا - اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا کیونکہ کبھی تو انسان پر ہیبت طاری ہو جاتی ہے اور کبھی طبعاً ذبح کرنے سے انقباض ہوتا ہے - یہ باتیں ایسی ہیں کہ یاد دلانے والی نہیں کہی جا سکتی ہیں -

جہل و لا علمی کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۵) جہل (لا علمی) کی فقہا نے کئی قسمیں بیان کی ہیں اور حتی الامکان سہولت کی صورتیں نکالی ہیں -

(۱) اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید و رسالت وغیرہ) سے لاعلمی دنیوی اور عدالتی مواخذہ سے بری کر دے گی لیکن آخروی مواخذہ سے برات نہ ہو سکے گی - ایک غیر مسلم اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کرکے اس پر عمل پیرا ہو- اس کے باوجود اگر وہ لاعلم رہتا ہے تو دنیوی معاملات میں وہ معذور سمجھا جائے گا کیونکہ الٰہی شریعت نے دین کے معاملہ

میں جبروزبردستی کی کوئی شکل بھی برداشت نہیں کی ہے۔

(۲) جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو وہاں اصل صورت سے لاعلمی بھی عذر قرار پائے گی - مثلاً کسی نے سمجھا کہ پچھنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے پھر جان بوجھ کر کھا پی لیا تو روزہ کا کفارہ نہ واجب ہوگا کیونکہ بعض تصریحات فساد کی موید پائی جاتی ہیں - اس بنا پر امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ پچھنہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن چونکہ زیادہ تر رجحان عدم فساد کا ہے اس لئے وہی اصل مسئلہ قرار پائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جہاں حقیقتاً اجتہاد کی گنجائش ہو لیکن نصوص صریحہ کی موجودگی میں جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد اور پھر اصل مسئلہ سے لاعلمی دونوں عذر نہ ہوں گے۔

(۳) دارالحرب میں کسی مسلمان کی الہی شریعت سے لاعلمی بھی بڑی حد تک عذر ہو گی بشرطیکہ تعلیم کی سہولتیں وہاں نہ میسر ہوں - دارالاسلام میں یہ لاعلمی عذر نہیں ہے -

اس حکم میں نکاح کی وہ صورتیں بھی داخل ہیں جن میں لڑکی کے اصل سرپرست (والد اور دادا) کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار ان کی اطلاع اور علم میں لائے بغیر نکاح کا رشتہ قائم کر دے تو علم کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا - یہ اختیار اس وقت بھی باقی رہے گا جب کہ والد اور دادا (اصل سرپرست) کی طرف سے خود غرضی اور ذاتی مفاد کا تجربہ ہو اور وہ رشتہ کرنے میں اپنے مفاد کی خاطر لڑکی کا مفاد نظر انداز کر دیں -

عسر اور عموم البلوی کی تفصیل

(۶، ۷) عسر "مشکل و دشواری پیش آنا" اور عموم البلوی "روزمرہ کی زندگی میں عام طور پر اس سے سابقہ

پڑنا اور احتیاط دشوار ہونا ‘‘ یہ دونوں حالتیں بھی الٰہی شریعت میں تخفیف و سہولت کا سبب ہیں کیونکہ الٰہی حکمت یہ مذکور ہے :

لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها ۲/۲۸۶ — اللہ تعالیٰ کسی کی حیثیت سے زیادہ اس کو تکلیف نہیں دیتا ہے ۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ۲/۱۸۲ — اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا ہے ۔

فقہا نے اس سلسلہ میں کافی وسعت اور فراخی سے کام لیا ہے اور مشکل و دشواری کو دیانتداری کے ساتھ سمجھ کر مسائل کا استنباط کیا ہے ۔ ذیل میں چند وہ مسائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے الٰہی حکمت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز ان کے ذریعہ استدلال و استنباط کی راہیں ہموار ہوتی ہیں :

تخفیف و سہولت کی چند صورتیں

پاکی و ناپاکی سے متعلق چند مسائل یہ ہیں :

نجاست و گندگی کی غلاظت اور خفت کی طرف تقسیم کی گئی ہے اور دونوں کی حیثیت کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار کی معافی دی گئی ہے ۔

مچھر ، پسو کا خون ، سڑک کا کیچڑ ، کبوتر چڑیا وغیرہ کی بیٹ کپڑے یا بدن کو لگ جائے تو معاف ہے ۔ اسی طرح پیشاب کے وہ چھینٹے جو نہایت باریک ’’سوئی کے ناکے جیسے‘‘ ہوتے ہیں ۔ ناپاک چیزوں کا دھواں اور ان جانوروں کا پیشاب و پاخانہ بھی معاف ہے جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے ۔

جس نجاست کا اثر دھونے کے باوجود نہ زائل ہو ، ایسے ہی جو نجاست جل کر راکھ ہو جائے یا نجس چیز کے ابخرات کپڑے و بدن کو لگ جائیں سب پاک ہوں گے ۔

چوہے کی ایک آدھ مینگنی دودھ میں گر جائے اور ٹوٹنے سے پہلے نکال لی جائے ، صاحب عذر آدمی جب کبھی نجاست دھوئے فوراً نکل آئے اور کپڑے کو خراب کر دے ، غسل خانہ کی دیواریں جو ناپاک ہوں اور ان سے لگ کر پانی ٹپکے ، عمارت کے لئے وہ ''گارا'' جس میں مٹی یا پانی ناپاک ہو بازار میں پانی کا چھڑکاؤ ہو اور اس سے پاؤں بھیگ جائیں ، وغیرہ -

اور اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں ''عموم البلویٰ'' اور مشقت کی وجہ سے پاکی اور معافی کا حکم دیا گیا ہے - ان کے علاوہ دوسری قسم کی چند رخصتیں اور سہولتیں یہ ہیں :

گھر رہنے کی حالت میں بھی موزوں پر مسح کی اجازت ہے - پانی کی طہارت میں ظن غالب کا گمان ہے جبکہ کوئی قرینہ ناپاکی کا نہ ہو - سخت آندھی و بارش کی وجہ سے جماعت ترک کرنے کی اجازت ہے - عورت کے مخصوص دنوں کے نماز کی قضا نہیں ہے - ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہے تو نماز ساقط ہو جاتی ہے -

اضطرار (بیقراری) کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے حرام کا استعمال جائز ہے -

ولی (متولی) اور وصی کو اپنے کام اور محنت کی مقدار یتیم کے مال سے اجرت لینا جائز ہے -

خارش کے دفعیہ کے لئے یا جنگ کے موقع پر اگر ضرورت ہو تو ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے - بیع سلم (جس میں سودا موجود نہ ہو) خیار شرط (کسی شرط پر خریداری کا معاملہ موقوف ہو) خیار رویتہ (دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) خیار عیب وغیرہ کی اجازت اقالہ (واپسی) حوالہ (کسی دوسرے پر اتار دینا) رهن ، ضمان ، قرض ، شرکت ، وکالت ، کھیت کو بٹائی پر دینا یا

لگان پر دینا وغیرہ اس قسم کے معاملات بھی اس میں داخل ھیں -

بالغہ عورت ولی کے بغیر نکاح کر سکتی ھے - نکاح کے گواھوں میں عدالت کا کوئی اونچا معیار مقرر نہیں ھے - ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت میں نکاح ھو سکتا ھے - طلاق خلع وغیرہ صورتوں کا جواز وغیرہ سب سہولت کی غرض سے ھیں -

مرض موت میں ثلث (تہائی) کی وصیت جائز ھے تہائی، سے زیادہ کرنے میں ورثاء کا نقصان ھے اس لئے زیادہ کی اجازت نہیں ھے - غرضیکہ فقہ کے ذخیرہ میں روز مرہ کی زندگی سے متعلق بہت سے مسائل ھیں جن میں مشقت کا دفعیہ اور عموم البلویٰ کا لحاظ کیا گیا ھے -

نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت

(۸) نقص (کمی) اس میں تمام وہ عوارض داخل ھیں جوآفت سماوی کی وجہ سے یا قدرتی طور پر انسان کو پیش آئیں اور انسان کو دخل نہ ھو مثلاً جنون، بیہوشی، نیند، کمسنی عورتوں کے مخصوص دن وغیرہ - الٰہی شریعت نے ان سب میں سہولت و رعایت کی صورتیں نکالی ھیں اور مقصد مشقت کا دفعیہ نیز عام ابتلاء کی وجہ سے دشواری کا ازالہ ھے - اس طرح مجموعی حیثیت سے شرعی تخفیف و سہولت کی سات قسمیں بنتی ھیں .

(۱) عذر پائے جانے کے وقت حکم ھی کو ساقط کر دیا جائے - بیہوشی کی حالت میں نماز کا ساقط ھو جانا اسی قبیل سے ھے -

(۲) حکم میں تخفیف کر دی جائے جیسے سفر کی حالت میں قصر (چار کی جگہ دو رکعت) کی اجازت ھے -

(۳) ایک حکم کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا حکم رکھ دیا

جائے۔ وضو اور غسل کی جگہ تیمم کی اجازت کا تعلق اسی سے ہے -

(۴) کسی حکم کو مقدم کر دیا جائے جیسے عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنے کا حکم ہے اور سال گذرنے سے پہلے زکواۃ کی ادائیگی کا جواز ہے -

(۵) کسی حکم کو مؤخر کر دیا جائے۔ مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشا کے وقت پڑھنے کا حکم ہے - مریض اور مسافر کے لئے روزہ موخر کرنے کی اجازت ہے -

(٦) رخصت دے دی جائے۔ حلق میں کوئی چیز پھنس جائے اور نگلنے کی صورت نہ بن سکے تو شراب کے ذریعہ اس کا نگلنا جائز ہے -

(۷) حکم میں ترمیم کر دی جائے جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم خوف کی حالت میں کہ اس وقت نماز کے نظم میں مقورہ ترمیم کی اجازت ہے(۱) فقہا نے تخفیف و سہولت کے ذیل میں جو اصول وضوابط مقرر کئے ہیں وہ نہایت اہم ہیں ، انہیں کی روشنی میں تخفیف و سہولت کی دیگر صورتیں نکالی جا سکتی ہیں -

---

۱ - حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر و دیگر کتب فقہ -

اختلاف فقہا کے اسباب

اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں

ذیل میں اختلاف فقہا کے مختصر اسباب بیان کئے جاتے ہیں جن سے مسائل کے استنباط اور فقہ کے دامن کو وسیع کرنے میں مدد ملتی ہے - بڑی حد تک یہ اختلاف دو سبب پر مبنی ہے -

(۱) صحابہ و تابعین کا اختلاف اور

(۲) حالات و تقاضا کا اختلاف - ہر ایک کی تفصیل یہ ہے :

(۱) صحابۂ کرام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی ، قرآن حکیم کے تشریحی و توضیحی نوٹ تھے - آپ کی عبادتیں، فتویٰ، فیصلے وغیرہ محفوظ تھے - یہ حضرات موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی دلالت سے ہر فعل اور حکم کا محل متعین کرکے اس پر عمل کرتے تھے اور انہیں کوئی دشواری نہ پیش آتی تھی -

(۲) جب صحابہ کو مختلف مقامات پر تمدنی زندگی کے نئے نئے حالات و مسائل سے سابقہ پڑا اور جو کچھ ان کے ذخیرہ میں موجود و محفوظ تھا اس کا دامن ان حالات و مسائل کو سمیٹنے کے لئے ایک حد تک ناکافی ثابت ہوا تو انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا شروع کیا اور علت دریافت کر کے اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط کر کے ضرورتوں کو پورا فرمایا - اس طرح نظام تشریعی کو الٰہی حکمت کے موافق بنایا -

صحابہ کے عمل کی تفصیل

علت دریافت کرنے اور اجتہاد کے مطابق حکم دینے کے بعد چند صورتیں پیدا ہوئیں :

(الف) ایک صحابی نے اجتہاد سے کوئی حکم صادر فرمایا لیکن دوسرے اصحاب کے پاس صحیح حدیث موجود تھی اور اس میں اجتہادی حکم کے خلاف حکم تھا تو صحابی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اپنے سابق حکم سے رجوع فرمالیا ۔

(ب) اجتہادی حکم کے خلاف پہلی جیسی صحیح حدیث تو نہ دریافت ہو سکی لیکن اجتہاد کے مقابلہ میں وہ حدیث زیادہ قوی ثابت ہوئی تو ایسی صورت میں بھی حدیث پر عمل کیا اور اجتہادی حکم چھوڑ دیا ۔

(ج) اجتہادی حکم کے خلاف ایسی حدیث نہ دریافت ہوئی کہ جس سے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا اور سابق رائے کے خلاف کو تقویت پہنچتی تو اجتہادی حکم ہی کو باقی رکھا اور حدیث پر عمل نہ کیا ۔

(د) حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی بعض اصحاب تک وہ نہ پہنچ سکی اور اس کے خلاف لاعلمی کی حالت میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر فرمایا اور اسی پر وہ قائم رہے ۔
رائے اور اجتہاد سے حکم دینے کے بعد اختلاف کی مذکور چار صورتیں پیدا ہوئی تھیں ۔ دو میں سابق حکم سے رجوع نہیں کیا گیا ۔ یا تو حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے اور یا حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے یہ دونوں صورتیں بعد میں اختلاف کا سبب قرار پائیں ۔

(۲) موقع و محل کی مناسبت سے بعض اصحاب نے رسول اللہ کے فعل کو قانونی حیثیت دی اور بعض نے اختیاری حیثیت میں رکھا ۔ بعض نے فعل کو بہر حال ثابت و

برقرار رکھا اور بعض نے حالات و تقاضا پر محمول کر کے اس کی مدت متعین کی - یہ فرق بھی آگے چل کر بعض مسائل میں اختلاف کا سبب بنا ۔

(۳) رسول اللہ کے فعل کو دیکھ کر بعض صحابہ نے کسی صورت پر محمول کیا اور بعض نے کسی پر اور وہ فعل دونوں کا احتمال رکھتا تھا مثلاً حج کے افعال دیکھکر کسی نے سمجھا کہ رسول اللہ قارن (حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے) تھے اور کسی نے متمتع (پہلے عمرہ اور پھر حج کرنے والے) سمجھا اور کسی نے مفرد جانا -

(۴) موقع اور محل کی تعیین میں بعض اصحاب سے سہو اور نسیان ہو گیا اور خلاف حکم دے دیا -

(۵) اصل موقع و محل تک رسائی نہ ہو سکی جس کی بنا پر احکام کی توجیہ میں اختلاف ہوا ۔

(۶) حکم کی علت میں اختلاف ہوا - کسی نے اس کی کوئی علت نکالی اور کسی نے کوئی علت قرار دی اور پھر بعد میں اس سے استنباط میں اختلاف رونما ہوا -

(۷) دو مختلف حدیثوں کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہوا - کسی نے ضرورت پر محمول کیا اور کسی نے عمومی حکم ثابت کیا جس سے بعض مسائل میں اختلاف کی شکل پیدا ہوئی -

تابعین کے عمل کی تفصیل

صحابہ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انہوں نے رسول اللہ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہ کے مختلف اقوال اور مختلف توجیہات و تعبیرات کو محفوظ کیا اور نت نئے حالات و مسائل کے استنباط

میں رسول اللہ اور صحابہ دونوں کو اپنا رہبر بنایا اور دونوں کی عطا کی ہوئی روشنی سے استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اختلاف صحابہ میں موجود تھا - ہر تابعی کو یہ سہولت نہ حاصل تھی کہ تمام صحابہ کے مختلف اقوال جمع کرکے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالتا - پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ان کے بس میں تھا مختلف اقوال جمع کئے اور ان میں سے بعض کو بعض پر قوی دلیل کی بنا پر ترجیح دی - جو اقوال کمزور نظر آئے انھیں چھوڑ دینے کی ترغیب کی اگرچہ ان میں بعض ایسے بھی تھے جو کسی جلیل القدر صحابی سے مروی تھے - علم و تحقیق کی دنیا اور ہے اور جذبات کی دنیا بالکل دوسری ہے - ان بزرگوں نے علم و تحقیق کے معیار پر ماسبق کو جانچا اور پرکھا - اطاعت و محبت کے جذبہ سے سرشار ہونے کے باوجود رد اور قبول کے معاملہ میں کسی قسم کی رو رعایت نہ کی -

صحابہ کے بعد یہی حضرات ایسے تھے جو مختلف مقامات میں لوگوں کی توجہات کا مرکز بن سکتے تھے - چنانچہ جہاں جہاں یہ لوگ موجود رہے وہاں کے لوگوں کے مرکز قرار پائے - کسی کی زیادہ شہرت ہوئی تو دور دراز سے سفر کرکے ان سے استفادہ کے لئے لوگ آتے رہے - ان کے پاس رسول اللہ کی احادیث تھیں ' صحابہ کی زندگی تھی - ان کے اقوال ' فتاویٰ ' فیصلے اور ترجیح کی صورتیں وغیرہ سب تھیں ... ... ان کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے جن میں ان حضرات کی مستقل رائیں تھیں - اجتہاد و استنباط کے مختلف طریقے اور مختلف زاویہ نگاہ تھے - تشنگان علم و عمل نے تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنی اپنی جگہ کے مستقل مرکز بنے اور فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام انجام دیا - تابعین نے بھی (ترتیب و تدوین کے

سلسلہ میں کوششیں کی تھیں - ان میں سے بعض کی تالیفات اور نوٹس موجود تھے، ان حضرات نے ان سب سے فائدہ اٹھایا -

ترتیب و تدوین کے وقت فقہا کے پیش نظر چند چیزیں

درج ذیل چیزیں تھیں جو فقہ کی ترتیب و تدوین میں کام آئیں

(۱) قرآن حکیم -
(۲) سنت رسول -
(۳) صحابہ کے اقوال -
(۴) صحابہ کے اختلافی مسائل-
(۵) تابعین کی رائیں -
(۶) تابعین کے اختلافی مسائل -
(۷) حالات و تقاضا -
(۸) حالات و تقاضا کا اختلاف -

طریق کار یہ تھا کہ قرآن و سنت کا محل و مقام متعین کرنے میں صحابہ کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے پھر تابعین کی طرف رجوع کرتے تھے اگر فیصلہ کن بات نہ سمجھ میں آتی اور اختلاف میں ترجیحی صورت نہ نکل سکتی تو اپنے شیوخ (اساتذہ) اور قریب کے دیگر علما کے اقوال کو ترجیح دے کر مسائل کا استنباط کرتے تھے - اس طریق کار میں اتفاق کے باوجود اختلاف کی درج ذیل صورتیں تھیں -

صحابہ کے اختلاف پر مبنی چند صورتیں

(۱) معانی کے سمجھنے میں صحابہ کا اختلاف جیسے لفظ قرء کو کسی نے ایک معنی میں لیا اور کسی نے دوسرے معنی میں لیا -

(۲) قرآن و سنت کے موقع و محل کے تعین میں صحابہ کا اختلاف -

(۳) سنت کو قانونی حیثیت دینے اور قبول کرنے کے شرائط میں اختلاف -

(۴) صحابہ کے مختلف اقوال کا مختلف تابعین کے ذریعہ پہنچنا اور اپنی اپنی معلومات کی بنا پر ترجیحی صورت قائم کرنا - کسی کے نزدیک ترجیح کی کوئی صورت تھی اور کسی کے نزدیک دوسری تھی -

(۵) اپنے اپنے شیوخ اور قریب کے لوگوں سے استفادہ اور ان کی رایوں کو ترجیح دینا -

(۶) اختلافی امور میں اپنے اپنے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنا -

(۷) ایسی حدیث کی دریافت جو تابعین سے انہیں نہ پہنچی تھی - ایسی صورت میں حدیث کو ترجیح دینا اور تابعین کے اقوال کو رد کر دینا - پھر کسی کو یہ حدیث پہنچی اور کسی کو نہ پہنچی -

(۸) ایک حدیث کسی کو ایسے ذریعہ سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابل اعتبار تھا اور دوسرے کو اس ذریعہ سے نہ پہنچی - اس بنا پر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا -

(۹) بعض حدیث کے مقابلہ میں صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا اور کسی فقیہ کا حدیث پر عمل کرنا اور کسی کا اقوال پر عمل کرنا -

(۱۰) خود صحابہ کے اقوال و افعال میں مقام و محل کی تعیین میں اختلاف -

(۱۱) تابعین کے اقوال و افعال میں بھی مذکورہ قسم کا اختلاف -

حالات و تقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں

(۲) یہ صورتیں تو صحابہ و تابعین کے اختلاف پر مبنی تھیں، حالات و تقاضا پر مبنی درج ذیل صورتیں تھیں :

(۱) حکم کی علت میں اختلاف - اس کی ایک صورت صحابہ کے اختلاف پر مبنی تھی اور دوسری صورت حالات و تقاضا پر مبنی تھی -

(۲) نئے حالات و مسائل کا حل دریافت کرنے کے لئے مختلف اصول وضع کرنا اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل دریافت کرنا - کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا -

(۳) حالات و ضرورت کی نوعیت و کیفیت میں اختلاف اور انہیں کسی اصول کے ماتحت لانے اور نہ لانے کے طریقہ میں اختلاف -

(۴) استدلال و استنباط کے طریقوں میں اختلاف -

(۵) ماقبل کی شریعت - کہیں کسی شریعت کے بقایا احکام موجود تھے اور کہیں کسی کے اور ان کے آپس میں اختلاف تھا -

(۶) عرف و رواج کا اختلاف -

(۷) ملکی قانون کا اختلاف -

غرض یہ وجوہات تھے جن کی بنا پر مختلف فقہا کے مختلف مذاہب قائم ہوئے - بعض کے ختم ہو گئے ' بعض کی رفتار ترقی سست رہی اور بعض کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی - اسی طرح بعض فقہا کو عملی ضروریات سے زیادہ سابقہ پڑا ' بعض کو کم اور بعض کو نہایت کم - اگر عمومی حیثیت سے ان حضرات کو قانون کی عملی ضروریات سے براہ راست سابقہ پڑتا تو یقیناً مجموعی

فقه میں وسعت اس سے زیادہ ہوتی جو اس وقت ہے جیسا کہ امام ابو یوسف وغیرہ کی کتاب‌الخراج وغیرہ سے ظاہر ہوتی ہے - اس کے علاوہ فقہاءِ متقدمین میں جتنی وسعت ملتی ہے بعد کے لوگوں میں مختلف اسباب کی بنا پر وہ وسعت ہی ناپید ہے -

محدثین اور فقہا دو مقابل گروہ نہ تھے

آخر میں محدثین اور فقہا کے نوعیت کار میں فرق کو بھی سمجھ لینا چاہئیے تاکہ مذکورہ اختلاف کے سمجھنے میں سہولت ہو - دراصل یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نہ تھے بلکہ کام کی نوعیت میں فرق تھا - ایک کا مرکز توجہ فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام تھا اور دوسرے کا کام حدیث کی ترتیب و تدوین تھا - اس بنا پر لازمی طور سے احکام و مسائل کی دریافت میں ایک حد تک فرق رونما ہوگا، لیکن کوئی فقیہہ بھی ایسا نہیں ہے جو صحیح حدیث کی موجودگی اور اس تک صحت کے ساتھ پہنچنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دے - اسی طرح کوئی محدث ایسا نہیں ہے جو حالات و ضرورت کی بنا پر احکام و مسائل کا حل نہ دریافت کرے، البتہ فقیہہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کرے گا اور محدث اوپر کی کسی سند و حدیث کے تحت اس کا جواب دے گا - محدث کے سامنے چونکہ دوسری راہیں ایک حد تک مسدود ہیں اس بنا پر روایتوں کے قبول کرنے میں وہ لازمی طور پر فراخ حوصلہ ہوگا اور فقیہہ کے سامنے دوسری راہیں بھی ہیں اس لئے روایتوں کو زیادہ جانچ پرکھ کر قبول کرے گا -

محدثین کا طریقہ

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی اختلاف ہے، ایک پر روایت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر درایت کا غلبہ

ہے ، اس کا اثر بھی احوال و مسائل کی دریافت میں رونما ہو گا۔ مثلاً سنت سے مسائل کے استنباط میں محدث اس کی رعایت نہ کریگا کہ فقہا نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا' صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ثابت ہے - غرض حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھے گا - ہاں اگر حدیث انتہائی تلاش کے باوجود نہ مل سکی تو پھر صحابہ و تابعین کے اقوال کی طرف وہ رجوع کرے گا - ان میں بھی کسی شہر اور کسی طبقہ کی خصوصیت نہ ملحوظ رکھے گا ' البتہ اقوال کے اختلاف کی صورت میں اس کے قول کو ترجیح دے گا جو زیادہ عالم ' زیادہ پرھیز گار ' زیادہ یاد رکھنے والا اور زیادہ مشہور ہوگا۔

اگر مذکورہ طریقوں میں کسی طرح کام نہ چل سکے گا تو قرآن و سنت کے حکم کی عمومیت سے اقتضا اور کنایہ کے طریق سے ترجیحی صورت پیدا کرے گا یا نئے مسئلہ کی صورت میں اس کا حل ڈھونڈے گا - اس سے بھی کام نہ چلا تو مجبور ہوکر کسی ملتے جلتے مسئلہ پر سرسری نظر ڈال کر ویسا ہی حکم صادر کریگا لیکن فقہا کے مقرر کردہ مذکورہ قیاس کے فقہی قواعد کی پابندی کا لحاظ نہ رکھے گا -

تدوین حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا انسداد ہوا

محدثین کے تدوین حدیث کے کارنامہ نے امت کو ایک بڑے فتنہ سے بچایا ہے - رائے اور عقل کا دروازہ کھلنے کے بعد پھر اس کو قاعدہ و قانون کا پابند بنانا نہایت مشکل تھا - امت کو اعتدال پر رکھنے کے لئے اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ ایک طبقہ ایسا پیدا ہو جو عمل اور رائے کے آزادانہ استعمال کی مخالفت کرے اور عملی طور پر اس کا ثبوت فراہم کر دے کہ محدود طریقہ پر عقل اور رائے کے اعتبار سے بھی کام چل جاتا ہے -

محدثین نے جس بلند ہمتی اور عالی ظرفی سے تدوین حدیث
کے فرائض انجام دئیے ہیں تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی ۔ ھ
بس قدرتی انتظام تھا اور قدرت ہی نے ان حضرات سے یہ کام لیا
ان کی جدوجہد کی بدولت بہت سی وہ روایتیں بھی جمع اور عا
ہو گئیں جو بعض فسہا تک نہ پہنچی تھیں یا ان کی طرف زیاد
توجہ نہ کی گئی تھی - ان حضرات میں جو محققین تھے انہوں
فن روایت کو مستقل فن کی حیثیت دی ' اس کے اصول و ضوابط مقر
کئیے حدیث کے جانچنے کے طریقے وضع کئیے ' حدیث کے درجے او
مراتب قائم کئیے ، یہ ساری بحثیں نہایت شاندار اور نفیس ہیں جن
کے مطالعہ کے بعد ہی انسان ان کی خوبی سے واقف ہو سکتا ہے -

محمد تقی امینی
کان اللہ لہ
۱۶ جولائی ۱۹۶